منشورات ضفاف
Editions Difaf





د. نورة بوحناش

الاجتهاد وجدل الحداثة

الحداثة

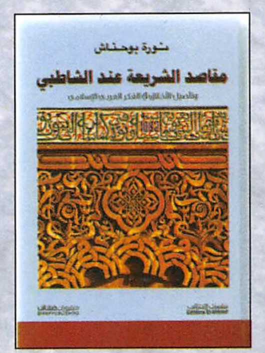
الاجتهاد وجدل الحداثة

د. نورة بوحناش

تقتضي المعالجة العقلية لثنائية الاجتهاد الإسلامي والحداثة، تعميقا للبحث في أركيولوجيا الإنشاء لحقلين يتمايزا كليا، فما يؤديه الاجتهاد من اعتراف بالأصول يعني بالنسبة للحداثة تجاوز لحق السؤال العقلي، وخروج عن حدود المبادرة المنهجية المؤسسة لكل معرفة ناجعة، تلك التي تنحصر في المعرفة الممحصة بوسائل العقل،بما أن فعل الحداثة يعني أصلا وجوب إحداث النقد والتجاوز والمساءلة العقلية، ومن ثم فالحداثة تعكر صفو اليقين بالحقيقة الواحدة، وتفرض قلق البداية لتكون النهاية علامة على سيادة العقلانية.

هي سيادة تفرض ضرورة درء كل أطر التسليم والاعتقاد، فلا يقين يُبَدِهُ المفاهيم ويفرضها فرضا رأسيا، ليكون المقدس في حد ذاته أول موضوعات السؤال والنقد والقراءة المتحققة، إذ لا وجود لفعل يخترق حدود التاريخ، ولا يمكن للعقل أن يؤمن إلا بعدما يحقق اليقين، وقد أدى حقه في النقد وسار عبر طرائق الشك والتحليل، هي الخطوات الضرورية التي ألفت البنية الماهوية لعقل الأنوار، وقد تحول إلى مُسَائِلٌ أول عن مصداقية وصدقية المعارف الإنسانية.

صدر أيضاً للمؤلفة:







editions.elikhtilef@gmail.com



منشورات ضفاف
Editions Difaf
editions.difaf@gmail.com

جميع كتبنا متوفرة في موقع نيل وفرات.كوم www.neelwafurat.com - www.nwf.com

الاجتهاد
وجدل الحداثة



طبع في لبنان

الاجتهاد وجدل الحداثة

د. نورة بوحناش







منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

الطبعة الأولى: 1437 هـ - 2016 م

ردمك 978-614-02-1458-3

ردمك 978-9938-902-98-3



كلمة للنشر والتوزيع
12 نهج بيروت، 2080 أريانة - تونس
الهاتف: 0021671703355 - الفاكس: 0021671706253
البريد الإلكتروني: info@kalima-edition.com



4، زنقة المامونية - الرباط - مقابل وزارة العدل
هاتف: 537723276 212+ - فاكس: 537200055 212+
البريد الإلكتروني: darelamane@menara.ma

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
149 شارع حسيبة بن بوعلي
الجزائر العاصمة - الجزائر
هاتف/فاكس: 21676179 213+
e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com

منشورات ضفاف
Editions Difaf
editions.difaf@gmail.com
هاتف بيروت: 9613223227+

الإهداء

إلى شهداء الجزائر (1830 - 1962)

أولئك الأولين، الصادقين، المخلصين، الشرفاء.

اعتراف بالجميل مع شوق إلى منازل الصديقين والشهداء.

إهداء لا مواربة فيه، وذكرى للذاكرين.

المحتويات

المقدمة 11

الفصل الأول: الاجتهاد والمساءلة الأكسيولوجية 23

مقدمة: المخزون اللاشعوري للأمة وأزمة القيم اليوم 25

أولا: المقدس في الإسلام بين السماء والأرض تعدد التأويلات وتوالد القيم 37

ثانيا: أزمة الأنسنة وجنيالوجيا القيمة داخل فعل الاجتهاد 47

ثالثا: علمانية مغايرة أو فصل قيم الدنيا عن قيم الآخرة 59

خاتمة: القيم في العالم الإسلامي اليوم إلى أين؟ 67

الفصل الثاني: الاجتهاد وضرورات الحداثة عند محمد أركون 73

مقدمة: مسألة حداثة فهم النص 75

أولا: تاريخية النص وآفاق الانفتاح على سطوح هذا النص عند أركون نحو معالجة حداثية للقرآن (الكريم) 81

1 - العقل الإسلامي وأزمة التصور اللاتاريخي–التشخيص الأركوني - 87

1-1 اللاتاريخية في الممارسة المعرفية الإسلامية –الوصف والتشخيص 90

1-2 أسطورة العصر التدشيني أو الافتتاحي–تجذر الوعي اللازماني في الممارسة الإسلامية .. 91

2 - حقوق القراءة الحداثية والكشف عن تاريخية النص - مدارج النص - 93

2-1 التحول إلى التاريخية - تاريخ منفتح وتطبيقي للتاريخ العربي الإسلامي 95

2-2 القواعد النظرية والآليات المنهجية 99

3 - من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني 108

4 - أركيولوجيا تحليل الخطاب الديني عند محمد أركون 111

ثانيا: في سبيل اجتهاد منفتح التاريخية ولا معقولية الأصول عند محمد أركون 119

1 - عملية التأصيل والسيادة العليا والسلطة السياسية 124

2 - مقاصد الشريعة عند الشاطبي المصلحة وتجاوز مأزق التأصيل 130

خاتمة: مسار النقد الأركوني نقد للنص أم تجاوز له 135

الفصل الثالث: الاجتهاد والأخلاق التطبيقية 141
مقدمة: العقل والطبيعة.. 143
أولا: بين الآلية والتذليل من أجل وعي مسدد بالطبيعة.......................... 149
1 - الطبيعة الآلهة - الاكتفاء الذاتي وحتمية الآلية والعدمية 161
1-1 الظاهرة دلالة طبيعية ووحدة اختبارية 165
1-2 أدوات اختبار الظاهرة والخلاصة الآلية 167
2 - من الطبيعة الآلهة إلى الطبيعة الآية.. 171
2-1 التبصر وتحول الظاهرة إلى آية 177
2-2 الآية واتساع الرؤية الأخلاقية... 181
3 - من بطش الآلية إلى رحمة التذليل.. 183
ثانيا: حوار عقلاني بين مقاصد الشريعة ومعايير أخلاق الحياة (Bioéthique).............. 189
1 - الإسلام في الألفية الثالثة -تشخيص واقع الحال.................................. 196
2 - البيوإتيقا ومقتضى الفطرة السليمة - حيرة العقل الإنساني أمام مقاصد الخلق -...... 203
2-1 المقاصد المحققة في الحوار البيوإتيقي 207
2-2 مقاصد الشريعة الإسلامية وتفعيل الفطرة السليمة درءا للخلل على الإنسان في الدارين 208
3 - مقاصد الشريعة وتأسيس ماهية الشخص الإنساني.................................. 211
3-1 صفة التكريم وحلول الإنسان في منزل السيادة بوصفه عبدا لله 212
3-2 الإحاطة بالوجود، قيمة النفس العقل النسل والعرض 214
4 - المآلات الاجتماعية لبيوتكنولوجيا بداية الحياة الأسرة الفردية والتقنيات الإنجاب 217
4-1 زوال المقاصد الفطرية والأسرة العنكبوتية 219
4-2 شكل الاحتواء بين الغيرية والفردية والرهان البيوتكنولوجي -زوال قيم المودة والرحمة- . 220
4-3 المشروع الأبوي وزوال فطرة الأبوة 222
4-4 حق النسل وتكميل صيغة التكريم 222
4-5 الأم بين الغاية الطبيعية الإنسانية والإغراء الاستهلاكي 224
5 - الشريعة الإسلامية ورهانات البيوإتيقا.. 227
ثالثا: فناء مقاصد التساكن البشري في الأسرة المابعد حداثية 231
1 - الأسرة على مقتضى التشريع الإسلامي والأسرة التقليدية أية صلة؟.................... 238
1-1 تحول الأسرة المسلمة إلى أسرة تقليدية فناء قيم المودة والرحمة والعدل.............. 239
1-2 التحام مقاصد التشريع الإسلامي للأسرة بالفطرة الإنسانية.......................... 244
2 - الأسرة الحداثية والعقلنة علاقات الاستهلاك بدل علاقات الإنسان 249

2-1 النظام الاستهلاكي وزوال القوامة 251
2-2 المساواة في الطبيعة وتبدل الواجبات 252
2-3 الحرية الجنسية وانفكاك عقد الأسرة 252
3 - تبعثر المواقع في الأسرة المابعد حداثية -غائية الهيدونية-........................ 254
3-1 تعويض الواجب بالهيدونية أو الرغبة الفردية الخاصة.............................. 255
3-2 تحول السعادة الفردية إلى شهوة تفوق اللذة على الواجب الأخلاقي.................. 257
3-3 النسل صيرورة للهيدونية واستجابة لمطلب الحب الجنسي 259
3-4 خروج الأسرة المابعد حداثية من حال الإنسانية إلى حال البهيمية والأضل سبيلا..... 261
4 - أشكال الأسرة المابعد حداثية والتلاعب بالنسل.................................. 262
4-1 الأسرة العنكبوتية أو الفردية 263
4-2 المشروع الأبوي - الطفل بين القبول والرفض- 263
5 - الثورة البيوتكنولوجية وتآلف الهيدونية مع اختيارات الإنجاب........................ 264
5-1 النسل وتكميل الشهوة 265
5-2 التلقيح الاصطناعي والطفل اللعبة 266
5-3 الفصل بين العلاقات الاجتماعية والعلاقات البيولوجية 266
6 - مقاصد الأسرة الإنسانية والاعتراف بحق الفطرة.................................. 268
خاتمة: الفقيه والأخلاقي.. 273

الخاتمة.. 277
فهرس المراجع.. 281

المقدمة

تقتضي المعالجة العقلية لثنائية الاجتهاد الإسلامي والحداثة، تعميقا للبحث في أركيولوجيا الإنشاء لحقلين يتمايزا كليا، فما يؤديه الاجتهاد من اعتراف بالأصول يعني بالنسبة للحداثة تجاوز لحق السؤال العقلي، وخروج عن حدود المبادرة المنهجية المؤسسة لكل معرفة ناجعة، تلك التي تنحصر في المعرفة الممحصة بوسائل العقل، بما أن فعل الحداثة يعني أصلا وجوب إحداث النقد والتجاوز والمساءلة العقلية، ومن ثم فالحداثة تعكر صفو اليقين بالحقيقة الواحدة، وتفرض قلق البداية لتكون النهاية علامة على سيادة العقلانية.

هي سيادة تفرض ضرورة درء كل أطر التسليم والاعتقاد، فلا يقين يُسَدِهُ المفاهيم ويفرضها فرضا رأسيا، ليكون المقدس في حد ذاته أول موضوعات السؤال والنقد والقراءة المتحققة، إذ لا وجود لفعل يخترق حدود التاريخ، ولا يمكن للعقل أن يؤمن إلا بعدما يحقق اليقين، وقد أدى حقه في النقد وسار عبر طرائق الشك والتحليل، هي الخطوات الضرورية التي ألفت البنية الماهوية لعقل الأنوار، وقد تحول إلى مُسَائِلٍ أول عن مصداقية وصدقية المعارف الإنسانية.

كما أن احداث المقابلة أو المواءمة بين فعلي الاجتهاد والحداثة، لن يكون من السهولة بما كان، ذلك أنه اقتضاء يدعو إلى القراءة المعرفية وتجديد مناهج التفكير، ثم أن الغاء أحدهما لصالح الآخر، سيؤدي إلى اقصاء مبادرة الحوار الفاعل والفائدة المشتركة، خاصة أن الفكر الإسلامي اليوم يحيا محنة التواصل والفهم، وقد تحولت فضاءاته الحيوية إلى حال من السجال العنيف، تسبب فيه خلو ساحة البَيِّنِ من القراءة المجددة لزمان الاجتهاد، زمان قد يصنع الصنيع نفسه الذي جعل رجال القرون الأولى، يأخذون على عاتقهم مسؤولية التفكير، ويقدمون فنون التواصل

مع الأصول بكل أريحية الاختيار. أما أهل الحداثة فقد باتوا يحيون أزمة الاقصاء الروحاني الأكثر تأثيرا على الروح والسلوك، وحالهم الأخلاقي اليوم ينبأ عن ذلك، فقد فقدوا البوصلة القيمية، وراحوا يبحثون عن منافذ أخرى لبناء منظومتهم الأخلاقية، وقد خلى بَيْنُهُمْ من منطق الروحانية الممكن للتوازن البشري، فهل يكون الحوار بين الإسلام وهؤلاء، له نجاعته فيما يلزم عن تقديم استدلال أخلاقي مؤسس على روح الفطرة السليمة، المورثة لحسن الخلق حسبما تقتضيه الإنسانية الأخلاقية؟ أيمكن مثل هذا الحوار من تشخيص لأمراض الحداثة، ولما لا تطبيب لها؟

فكيف يمكن إذن إنشاء صياغة مؤسسة ومعقولة بين فعلي الاجتهاد والحداثة، داخل فضاء الفكر الإسلامي المعاصر؟ ذلك أن القيام بمثل هذه العملية يعني الاقبال على مخاطرة غير محسوبة النتائج، إذ يحيل الزمان الإسلامي إلى بنية أنطولوجية، تتضح فيها اعترافات الذات اتجاه موقعها في الكون، وهذا من حيث ربطها لمجموع علائق ضرورية لإدراك مقامها المتناهي وحاجتها إلى اللامتناهي، هو مقام قائم على وجوب تحديد مجموع صلات من اللازم أداؤها في سبيل استكمال هذه الاعترافات، خاصة أن هذا التحديد يعد بالنسبة للمسلم القاعدة الضرورية لكل مشروعية وخاصة المشروعية الشرعية التي تعني لديه رديفا للمشروعية الأخلاقية.

مقابل هذا الوضع الأنطولوجي الإسلامي، يحيل زمان الحداثة ضرورة إلى أزمة الذات الإنسانية اتجاه موقعها في الكون، بما أنها جعلت اعترافاتها اتجاه هذا الموقع لازما نقديا وبحثا عقلانيا، وسؤالا أوقعها في مخاطرة أنطولوجية هائلة، فقد تقمصت صورة اللانهائي، لتدعوها هذه الصورة إلى الحلول في المطلق وأداء أفعاله، هي حالة تتعاظم تدريجيا عبر صيرورة الزمان الحديث، لتفتح هوة سحيقة ووظيفة مستحيلة، لأنها تؤدي مهمة التفسير والتشريع، واتخاذ مسؤولية اللامتناهي، التي تعني القوة الكلية كلية مطلقة، فقد مات الإله وشغل مكانه الإنسان، لتنفتح أمامه هوة سحيقة تأبى البوح بمكنونها، ليهيم هذا الإنسان على وجهه، باحثا عن مجال التخلق المواتي، لحريته المطلقة، وستنفتح امامه في زمان الحداثة البعدية أسئلة المابعد ليراهن على حياة أخلاقية، ترتسم بأريحية الاختيارات الأخلاقية، وهنا تنشأ

دلالات معجمية، تعمر متون البحث الإيتيقي، مابعد الأخلاق، ما بعد الواجب، الأخلاق الأدنى، مؤلفة عمق التجربة القيمية الخالية من مرجعية التأسيس.

هل من انسجام بين فعل التأصيل الأنطولوجي والأخلاقي من جهة، والقراءة الأركيولوجية للأصول تفسيرا وتعقيلا؟ إذ سيكون الجمع بين ثنائية الاجتهاد والحداثة، جمع مستحيل الالتئام، إنها ثنائية تحمل في ذاتها التضاد الذي يخلص في نهاية الأمر إلى رفع طرف والإبقاء على طرف آخر، إذ يبدو أنها تعبر عن حالة صراعية تحيل إلى فعل الاقصاء حتما، إقصاء يجعل من الاجتهاد ممارسة فاقدة للمعقولية، بما أنها تعبير عن العودة الجازمة إلى أصول تستدعي المناقشة، والتأويل التاريخي، والتفسير المعقول، والجدارة الموضوعية، بما أن التاريخية تمثل في عرف العقلانية الحديثة، فعل منهجي ضروري لكل دليل وبرهان، وهو الذي يمد كل موضوع بالجدارة من عدمها.

كما يعني فعل الاجتهاد الذي تواطأ عليه العقل الإسلامي الكلاسيكي إقصاء لطرف المقابلة، بما أنه يجعل من فعل الحداثة فعلا غريبا، فهو حالة من التقويض غير التاريخي لخاصية الذات، بوصفه تعبيرا عن صيرورة تاريخ آخر، وقوم آخرين حاملين لعقيدة إنسانية مغايرة، سارت وفق إحداثيات تاريخية أخرى لازمة عن زمان ما، ولذلك فمن الواجب التأني والحيطة والحذر، إذ تعد ممارسات العقل الحديث نقدا، من قبيل كوجيتو قارئ لحقيقته الخاصة، والتي تجلت في مجموع تراث لاهوتي أسفر عن إلغاء الذات الإنسانية، والتفريط في حقوقها جملة وتفصيلا، لتُعَوِضُهَا ذات دينية هائلة تمثلت في الكنيسة بوصفها فعل كوني، يمتلك السلطة المطلقة في كل الاختيارات الانسانية، العقدية والأخلاقية ثم السياسية.

إن الفرضيات الأولى لبروز مطالب التحديث الذي يساوي العقلنة، تكمن في ذلك التقابل الصراعي الذي قام داخل حرب شاملة، بين مفهومي الذات الإنسانية المتطلعة إلى التحرر من جهة، والذات الدينية المعبر عنها بالإكليروس من جهة أخرى، وهي ذات التزمت منذ البدء بمسؤولية الدفاع بكل ضراوة عن منطق الخلاص من الخطيئة، بوصفها مفهوما أبديا من العسير تجاوزه، بما أنه داخل أصلا في صميم الطبيعة الإنسانية الآثمة، فكيف يتم تجاوزه، والانتقال إلى طبيعة أخرى تغايره؟

انطلاقا من هذه العقيدة الصميمية، قـام الصـراع بـين رجـال النهضـة الأوروبية اسلاف الحداثة، ورجال الكنيسة الذين دافعوا عن العقيدة عـبر كـل وسائل الإقصاء، لتمثل هذه الحالة الصراعية داخل اللاشـعور الجمعـي نهضـة شاملة، تفصل بين الأرض والسماء فصلا جازما متخذة للمسؤولية الكلية اتجـاه الذات الإنسانية، تفسيرا وتشريعا، مما يعني أن الحداثة تؤدي إلى أقصـى حـالات الأنسنة.

ولأن تلمس السبيل إلى الحداثة بوصفها واقعا منجزا، يعني سلك السبيل عينه الذي انطلقت منه الفرضيات الأولى للحداثة الغربية، فهل من الممكـن احـداث علاقة منسجمة بين الاجتهاد -بوصفه الحقل لمشـروعية الحضـارة الإسـلامية- والحداثة؟ ذلك أن محاولة الدخول في فروض العقلنة، يعني اتخاذ الاجراءات عينـها التي سلكتها الذات المتطلعة نحو التحرر من قبضة ثنائية الخطيئة والخلاص، فكيف يرتهن التاريخ الخاص - تاريخ ذات العربية الإسلامية-بفعل تاريخ آخر؟ مر عـبر أنات إنسانية تغاير لحظات التاريخ العربـي الإسلامي، لتختلـف المقـدمات ولا تتكرر النتائج، هل سدت منافذ التغيير أمام العقل الإسلامي، حتى أصـبح لزامـا عليه، السير حسبما تقتضيه الفروض الإبستيمولوجية للحداثة، ومن ثم ممارسـاتها التي تفتح الباب واسعا أما حق العقل في إعادة صياغة الأولويات.

إن ثنائية الاجتهاد والحداثة تنتهي لا محالة إلى تخريج أزمة متعددة الضـروب والدروب، محدثة للتخلخل والاضطراب، ولعل مظاهر هذه الأزمة بـدت في أول أمرها عبر السؤال الذي طرحه المسلمون وهم يعاينون الحداثة عن قرب، هو سؤال أنطولوجي عميق الغـور في أصـول الأزمـة "لمـاذا تقـدم الغـرب وتـأخر المسلمون؟"سؤال لم يجد له الإجابة إلى يوم الناس هذا، بل تشعبت إجاباته و لم تجد لها تفسيرا، كما لم تجد لها حلا مجديا، قد يُمَّكِنُ من تغيير وشيك لواقع الـذات، وهي تحيا صورة من الدونية المقوضة للماضي والمستقبل، فالأزمة تتعمق في زمـان القرية الواحدة وتتمترس وراء مظاهر للعنف والإقصاء، بدت فيها الذات العربيـة الإسلامية فاقدة لكل مصداقية في زمان المفاهيم المعممة، والمصطلحات المركبة وفق الغاية الجيوسياسية التي تفرضها إمبراطورية العولمة.

ولأن الزمان الإسلامي أغلق الدراية، وأسس الأصول عبر مدوناته العقدية والأصولية الفقهية، الموغلة في النزعة الوثوقية، وممكنا لحراسة تاريخية لحركة العقل، فقد باتت هذه المدونات تتحرك داخل، مساحة الفعل الجيوسياسي حركة فاعلة في تذكية الفرقة والصراع، بل باتت علامة أخرى على رسم خريطة العالم الإسلامي زمان نهاية التاريخ، ولا ريب أن الفعل العولمي بما يمتلكه من طاقة هائلة في التحكم، وإعادة نسج خيوط التوزيع الاقتصادي والسياسي في عالم مابعد الحرب البادرة، قد أحسن اللعب بالخريطة العقدية للعالم الإسلامي، مؤخرا للحركة الإيجابية للعقل، ثم ليحصر خطة التغيير في مجرد الدفاع عن الأصول، دفاعا يذكي سفسطة لا مجدية قادت نحو حروب ساخنة تعمر خريطة العالم الإسلامي.

ارتهن مشروع الفكر العربي الحديث والمعاصر بالسؤال التاريخي"لماذا تقدم الغرب وتأخر المسلمون؟"ولأن الإجابة عن هذا السؤال تقتضي تفعيل عناصره الأساس، فقد اعتمدت على الحضور القسري للمقايسة، سواء كانت مقايسة لاشعورية، وهو الفعل الذي يؤديه الاتجاه السلفي الذي يحين إجابة انفعالية تقابلية، يسير فيها عبر اعلاء الذات التاريخية، والدخول في عملية تفنيد لمكتسبات الحداثة والذي هو في الغالب ينعم بها سواء أكانت منها المادية أو المعنوية، أو كانت مقايسة شعورية تخلص إلى ضرورة تحصيل الحداثة حتما في زمان فرضت فيه نجاعتها وحجيتها، ولذلك تجد اتجاه من الفكر العربي المعاصر يدخل في عملية ترتيب للأولويات، بدأت من نقد التراث وانتهت بضرورة تحصيل سعادة الحداثة، وبين البداية والنهاية يمتثل هذا الاتجاه لفروض المنهج الحداثي نقدا وتجازوا وتفكيكا، وأثناء ذلك يئن تحت وطأة الرغبة في الآخر، حتى وإن رمى به إلى الهاوية، وهي حتما هاوية العدمية التي جرّتْ على أصحاب الحداثة ويلات هم الآن يطلبون البرء منها.

بين أولئك الذين استثمروا تاريخ الذات لإحكام الغلق، وإنشاء درجة ثانية للمقدس، وهؤلاء الذين غلبت عليهم الشقة، فرزحوا تحت حالة شوقية، تجذبهم إلى معبد الحداثة المقدس، يستتب التقليد، بأوجه تختلف وتتعدد، لتكون خلاصة كل من عبادة السلف وعبادة الحداثة، حالة من الإمعية المقوضة للواقع، بما أن خلاصة المقدمات الفاسدة هي نتائج زائفة.

هل ترهن ثنائية الحداثة والاجتهاد بأزمة الحقيقة؟ أم أن الأزمة هي مجرد تعبير عن تصور زائف يؤول إلى أشكال الربط بينهما، ومجموع التأويلات البشرية التي خَرَّجَتْ تصورات ترتبط بالأحوال التاريخية، والأوضاع البشرية؟ خاصة أن مفهوم الاجتهاد هو خلاصة ترتبط بزمان ما مر به المسلمون، وهو زمان يخالف زمان المسلمين الراهنين إذ ((يتموضع الاجتهاد في الامتداد التأويلي للواقع، ويتم استعماله قصد تعديل أو تجديد الوجود في علاقته بالمعرفة. وبعبارات أخرى إنه التعبير عن تسرب الإنسان في الشريعة النصية وعن انخراطه الذاتي النشيط في"المنزل"ولذا فإن عرض أنماط الاجتهاد ودرجاته القياسية هو عرض لتاريخ ذلك التسرب نفسه وذلك الانخراط))[1]، كما يمثل خلاصة ابستيمولوجية، تعبر عن وضع تاريخي مر به العقل الاسلامي في علاقته بالنص، فهما وقراءة وتأويلا، ذلك أن القيام بقراءة أركيولوجية للعوامل التي أدت إلى تأسيس منطق الاجتهاد، يعني فتح باب المناظرة الخلافية التي طرحت أول عهدها بين القراءة الحدسية للنص، وضرورة تقنين العلاقة به، ولابد أن الرسالة للشافعي التي مثلت حدثا معرفيا فاصلا داخل ممارسات العقل الإسلامي، ستنطلق منها اللحظة الفلسفية للتشريع الإسلامي، هي منتوج معرفي يدرأ كل قراءة للنص، دون تحديد الأولويات المنهجية للقراءة، وتقنين التعامل البشري به.

وإذ كان لأولئك المسلمين السابقين الأولين، الحق في التفكير وبناء علاقة أخرى بالمعرفة، ينخرطون بها في النص المنزل بشكل تاريخي مغاير، أفلا يكون لهؤلاء الحاضرين في زمن الحداثة حق التفكير أيضا؟ أم أن غلق باب الاجتهاد يعني فقدان السبيل، وقصور الذهن عن تأسيس منظومة عقلية، تتمكن من لملمة الحال الذي بدى متسيبا إلى حد التلاشي؟ ثم هل هناك حداثة واحدة، أم أن هناك حداثات؟ وأن الحداثة التي يتشوق إليها الكل منذ لقاء الذات بالآخر هي واقع مر به أناس آخرون، وهم ينفعلون بتاريخهم، وهو الحال الذي يصطلح عليه طه عبد الرحمن "بواقع الحداثة"، فالحداثة الغربية ليست هي الأنموذج الوحيد للحداثة، وأنه

---

(1) سالم حميش: **التشكلات الأيديولوجية في الإسلام–اجتهادات والتاريخ**–دار المنتخب العربي، بيروت لبنان، ط 1، 1993، ص 15.

في استطاعة المسلمين فتح سبيل آخر لحداثتهم يتجاوز تلك المقـدمات الكـبرى للحداثة الغربية، وهي مقدمات تعبر بحق عن الخصام الأكبر مع عقيدة التثليث، خصام جلب بعد ذلك فسخ للعقد مع الغيب وبناء شكل جديـد مـن العقيـدة العلمية، التي تكتفي بحضور الظاهرة الطبيعية، وسد منافذ الاعتبار الـذي يمكـن حتما من بناء تجربة الأمل الإنساني، حتى تصور الإنسان نفسه خالقا، وسار متكبرا مؤمنا بقوته المفرطة فزلت قدمه، وهو اليوم يسوم سوء عمله، بدى ذلك في مظاهر شتى منها اشتياط الطبيعة عليه غضبا، وتحولها نحو فوضى غير محددة لا تعرب عـن قانون البتة، بحيث لم يعد في مقدوره السيطرة عليها، وكأن لسان حالها يقـول أن حلم السيادة الإنسانية مهما علا فالإنسان خلق ضعيفا.

لقد تحولت الطبيعة في الزمن الحديث، إلى مجال لاستكمال الرغبات الإنسانية المسنودة على استثمار لامتناهي لقدراتها، بل استنزاف لمقـدراتها بحيـث أصـبح الحديث عن مصير الأجيال القادمة محورا سياسيا وأخلاقيا ملحا، الأمر الذي جعل القرن العشرين قرن لايتيقا البيئة، ومن ثم دخول المجتمعات المعاصـرة إلى فضـاء يفرض وضع برنامج رعاية محضن الوجود الإنساني، خاصة أن بيان الطبيعة في حد ذاتها يشير إلى قرب حدوث الكاوس، وذلك عبر الموت التدريجي للأنواع النباتيـة والحيوانية، وعبر التلوث المستمر والاستنزاف المتواصل للمقدرات الحيوية للبيئـة، ولعل التشخيص الذي قام به هانس يوناس في التنبؤ بقرب حدوث الكارثـة مـا يدعو إلى ضرورة التميز بالحيطة والحذر، وتفعيل روح المسؤولية الإنسانية علـى الطبيعة وعلى الأجيال القادمة، بفرض الاهتمام الأخلاقي بالبيئة، ألا يعد هذا الحال نتيجة لانتفاخ الأنا الباحث عن سعادة لا تحتد بحدود الغاية الروحانية؟ ماذا عـن فسخ العقد مع الغيب، ألا يعد تنازلا عن ماهية الإنسان التي لا تكف عن السؤال في العلل والغايات، ليحملها هوس السؤال الميتافيزيقي لأبعد مدى؟

ولأن الحداثة تقتضي ضرورة فسخ العقد مع الغيب، فإن علم الجمال وعلـم الأخلاق قد استبدلا مفهومهما المعرفي إذ يبدوان اليوم، وكأنهما وصفة دواء للبرء من الداء الذي أدت إليه التصورات عن الطبيعة المكتفية بذاتها، والتمركز الأنـاني للذات الإنسانية، بحيث تحولت الإيتيقا في زمان ما بعد الحداثة إلى تعميق لأزمـة

الفردية المفرطة، تكملة لمطالب الإنسانية الأنانية، وهي حقها في بيئة جميلة ونقية، وتلذذا بالعيش الجميل الذي ينمو داخل انطولوجيا الأخلاق الأدنى بما أنها ترتكز على الفردية والاستقلالية، وتجاوز الوضع الجوهراني للأخلاق التي تعني دائما حالة من الالزام التقويمي.

وعموما فقد أورث هذا الفسخ الحضاري للعقد مع الغيب، تقويضا للمشروعية الأخلاقية المرجحة للإنسانية، وأنشأ تيها روحانيا سد منافذ السمع والأبصار والأفئدة فيما يجب علي أن أفعله؟ الأمر الذي فتح ثقبا أسودا يلف المسألة الأخلاقية، ويحيل إلى نقاش عارم حول طبيعة المعايير الأخلاقية التي تحدد الجدارة الإنسانية، ثم الوقوف على طلب البرء من أزمات شتى، عبر الصياغة النظرية لسؤال الإيتيقا الذي تفرع إلى حقول تبحث عن سد منافذ الخلل، وقد انطلق هذا الخلل قبلا حين تم اعطاء الطبيعة مفهوم الاكتفاء الذاتي الفاعل، ليلغي كل صلة جامعة لها بالقيمة الغائية المرجحة لوجودها المشروع، هو جدل يعبر عن خلاصة المسار الذي قدمت به الحداثة أنموذجها التأويلي للعالم ومكانة الإنسان فيه.

إذا كان الاجتهاد تعبير عن ربط الواقع بالأصول، وغلقه يعني العجز التام عن فتح أفق جديد لمثل هذا الربط، وكأن الشافعي ومن عقبه من الأصوليين، قد استنفذوا السبل إلى كل تفكير قويم، و لم يبق للمسلمين القادمين في ظهر الغيب، ما يقومون به لربط الصلة بشكل آخر بالأصول، فإن مثل هذا الغلق لا يعد سوى تعبير عن فقدان للبوصلة المعرفية، ومن ثم انغلاق باب العقل، وليس استنفاذا لمجال استثمار النص، الذي يفتح مكتسبات جمى للإنسان.

ومن الواضح أن أزمة هذا الغلق تؤول في مجملها، إلى افتقاد العقل المسلم إلى مضلة الفكر الفعال الذي يفتح الدروب أمام العقل الإنساني، هو عقل قام بسد سبل التفكير المجاوز، من خلال حبكه لنسيج من الخطوط الكثيفة لجدل الأيديولوجيا الباحثة عن مشروعية الحكم السياسي لسلالة دون أخرى، ومقيما لسد منيع يحول دون الرؤية الاستشرافية لمستقبل الإنسان، فمنعه من تفعيل الفكر المنفتح والمسائل عن الجدوى.

وهكذا وضع العقل داخل الممارسة الإسلامية حدودا مانعة ومنيعة، تعود في أصلها إلى تأويلات إنسانية، تراكمت عبر زمان سحيق، طال عليها الأمد، زمان مر به المسلمون استبدلوا فيه قيم الشريعة بقيم القبيلة، وراكبوا جدلية للسلطة والمعرفة انتهت إلى رمزية الحاكم بأمره، أو منذ نهاية زمانهم وانسحابهم من التاريخ، بفعل ممارسات سياسية فرضت واقعا للحال، ولأن هذه الحدود الزمانية فاعلة في ميدان التفسير إلى اليوم، فقد استمرت في أداء العمل نفسه، بمعنى سد درب الفكر الحر الفعال الناقد والنشيط، هنا يكمن العجز والانسداد الذي يؤجل العملية المعرفية من زمان إلى آخر، مؤلفا لعلاقة مميزة بين الذات والعالم، وقد اختصت بافتقادها للقدرة على الادراك والفهم، ومن ثم تغيير الوجود، خاصة أنها تشتغل داخل فضاء قديم منجز، ينتمي إلى منظومة إبستيمولوجية تستجيب استجابة كلية لمطالب العصور الوسطى، وتفكر داخل مدونات فقهية أغلقت فيها الدراية، ويبدو «أن ليس مجرد منهج الاستخراج الأحكام، أنه أيضا تجريد لأوضاع سابقة تسبغ عليها صفة القداسة لتكون مقياسا لكل جديد»[1] فكيف إذن يجيب العقل المسلم اليوم عن حاجاته، التي يبدو جليا انها ذات رباط مكين بمطالب إنسانية أخرى تتطلب تغييرا إجرائيا لقواعد التفكير؟ هل الأزمة المحيطة هي تجلي لعجز الأصول أم افتقاد القدرة على استثمار هذه الأصول؟ خاصة إذا ما تم تأويلها تأويلا إنسانية يقتضي الحاجة التاريخية.

إن مسألة العجز التام عن تفعيل عمل العقل، انطلاقا من بوصلة المرجعية، يعني نهاية القدرة الإنسانية على تفعيل الأصول، وليس عجز فهم هذه الأصول عن الإحاطة بالواقع وتقديم منظومة عقلية تمكن من نهضة الإنسان، إذ السبل التي يريد أن يستمر بواسطتها العقل هذه الأصول، معللا لواقعه قارئا لأفقه، قد أصبحت غير مجدية وعاجزة، وهي تعمل اليوم في عصر امبراطورية العولمة على زيادة الخناق على العقل المسلم الذي هو أصلا مغلقا، و لم يعثر على امكانات التحرر، مستشرفة

---

(1) محمد الحداد: **البركان الهائل، في آليات الاجتهاد الاصلاحي وحدوده**، نسخة إلكترونية منتدى سور الأزبكية، WWW.BOOKS 4ALL.NET https//WWW.facebook.com/books 4all.all، ص 38.

لإسلام غريب لا يؤدي البتة إلى الفعل الحضاري الذي أداه قديما، خاصة وأن التأويلات التي انتجت مثل هذا الإسلام، هي تعبير عن خطة الإيديولوجية تنزع إلى تكييف الواقع مع متطلبات السلطة وفق مقتضياتها الجيوسياسية المهيمنة.

يقتضي كل تفعيل للعقل داخل منظومة الاجتهاد الإسلامي، أداء خطوتين منهجيتين: تبدأ الخطوة الأولى بفك الخناق المحيط بعمل العقل، وهو فك يقتضي المناقشة الموضوعية لمجموع العقائد الزائفة التي سدت السبيل أمامه، وجعلته يكرر ولا يفكر، ورب معترض يرى أن مثل هذه الخطوة قديمة متهالكة سار فيها معظم العلماء والفلاسفة، مثل الغزالي وابن رشد، وتمثلت عند ديكارت في خطوة الكوجيتو، والحق أن الفكر البشري، تعبير عن حياة، والحياة ديمومة للزمن، وهي دائما مجددة لنفسها، وإذا لم تعمل على هذا التجديد، فإن نهايتها لن يكون إلا العدم الذي يساوي الجمود وفراغ البَيِّنْ، وهو ما حدث للعقل الإسلامي عندما ادبر عن النقد، وارتسم برسوم التقليد، فطال عليه الأمد وانفصل عن الزمن، وتسيب أهله واخلدوا إلى الأرض، فبقوا همجا مهملين، الأمر الذي اقتضى الاستغاثة بالتشريعات الغربية في ميدان الحياة، التي يبدو أنها تشريعات في أغلبها تغاير مقاصد الإنسان داخل التجربة الإسلامية، مثل تشريعات المرأة والأسرة، والتكثير من حديث عن الحقوق إلى حد التفكك، والمناقشات حول أخلاق الحياة، مثقلة بفلسفة الحداثة الفاصلة للإنسان عن الغيب، بما أنه مجرد ظاهرة طبيعية، انتهى فيها مظهر الآية الاعتبارية، لتمتثل لخاصية كل ظاهرة طبيعية تكتفي بذاتها.

أما عن الخطوة الثانية، فتقتضي الانفتاح على المكتسبات العقلية للحداثة، فقد انفتح أسلاف حضارة الاجتهاد على ميراث الإنسانية، وقرؤوه وأولوه ومكنوا من العالمية العلمية، هو انفتاح هيمنت عليه روح التسامح، وقبول الآخر ولعل مجالس الامتاع والمؤانسة تنبؤ عن هذه اللطيفة التي مثلت في الحق الحركة الفاعلة للانصهار الحضاري الضروري بين الآراء الإنسانية، دون اقصاء للآخر، وربما تعد مجالس الامتاع والمؤانسة برهانا ناجزا عن الدور الخطير التي تؤديه السياسة في موافقتها وعدم موافقتها على مشروع العقل، ثم دورها في تذكية العصبية تكريسا لإيديولوجيا السيطرة.

لا يعد هذا الكتاب دعوة إلى العودة إلى تفعيل العلاقة الجدلية بين العقل والنقل، أو تأسيسا لخط لاهوتي في قراءة الواقع، أو شعار يدعو إلى تطبيق الشريعة، بل تُبيِّنُ الدعوة المركزية فيه، عن مدى خروج العقل الإسلامي عن امكانات القراءة النقدية المجدية، ومن الجلي أن غياب صورة النقد الفعال بين ظهراني هذا العقل، قد أحدثت تسيبا عارما داخل الزمان الإسلامي، فعندما تنقطع الذات عن التفكير في مطالبها العقلية، ستدخل أخرى لتمكن لنفسها السلطة، وهو ما حدث فعلا للمسلم وقد كرس وقته ملبيا لنداء الجسمانية حسب تفسير الغائية الإنسانية عند الفلاسفة المسلمين، إنها أدنى مراتب الإنسانية، حيث تهيمن البهيمية الفاعلة بالروح الغريزي، على جملة الأفعال الإنسانية، فخلى بينه من الممكن العقلي، وانغلق أفقه أمام الاختيارات الإنسانية ليستمر فقهاء الظاهر في قيادته إلى التقليد وموت العقل، وإنشاء شكل من الإكليروس المهيمن على الأفق الحضاري للمسلمين، خاصة أن دور الفقيه لم يكن يوما البحث عن الأسباب وتحليلها ثم تعليلها، بل هو تعبير عن خطاب معياري عملي، يؤلف محاكمة للواقع في كثير من الأحيان تنفك عن الأصول.

ولأن العالم الإسلامي غاب فيه فعل العقل الناقد والنشيط، وتمكنت منه روح التبرير والمحاكمة المعيارية، فقد اعتلى الفقهاء عبر تاريخه الطويل أعلى هرم الرمزية السلطوية، وتم الحاقهم بالمقدس، ومن ثم تمكنوا من توالد غير محدود للقيم، عن مدى حدود الاندماج بين الإنساني والمقدس في هذه القيم يبدو السؤال التنشوي مشروعا، في فك جنيالوجيا القيمة الإنسانية المندمجة في صورة المقدس داخل الوعي الإسلامي، خاصة أنه اليوم يرتبط بالعنف المبرر لحدود العلاقة بين اللاهوتي السياسي، فتحول المسلمون من مشروع البناء الإنساني إلى الهدم التاريخ والحاضر ووأد لمستقبل لم يأتي بعد، تحولوا من رعاية للحياة بوسيلة الاجتهاد الذي يعني بذل الجهد والوسع إلى الموت بأشكاله مختلفة، وهو ما يشهد عليه واقعهم الحيوي الذي اقتلع من جذوره، فلم يعد سوى ساحة لسجال حرب لا تنقضي واحدة حتى تحل أخرى محلها.

نورة بوحناش

قسنطينة – الجزائر – ربيع 2015

الفصل الأول

الاجتهاد والمساءلة الأكسيولوجية

مقدمة – المخزون اللاشعوري للأمة وأزمة القيم اليوم

أولا – المقدس في الإسلام بين الإلهي والبشري –تضخم القيم وتعدد التأويلات–

ثانيا– أزمة الأنسنة وجنيالوجيا القيمة داخل فعل الاجتهاد

ثالثا – علمانية مغايرة أو فصل قيم الدنيا عن قيم الآخرة

خاتمة – القيم في العالم الإسلامي اليوم إلى أين؟

مقدمة:

المخزون اللاشعوري للأمة وأزمة القيم اليوم

تتضح عبر التقابلات المفهومية للمرجعيات الثقافية الكونية، تلك الأزمة التي تعتري اليوم الوعي الإنساني اتجاه القيم، وإذا كانت الإنسانية قد تحسست من خلال شعور عالمي مشترك مسألة أفول القيم[1]، بما أنها فقدت البوصلة أمام مسارات تاريخية تراهن على توالي الأزمنة الحضارية من حداثة ومابعدها[2]، فأي حرج يقع فيه المسلم وقد انبنى تقابل الزمن التاريخي في حقل عيشه الأنطولوجي على التضاد بين ماضيه وحاضره، لتُثَبّتَ - داخل عيشه هذا - مركزية فكرية تأخذ في صيرورتها كل من القول والفعل، إنه جدل عميق بين تاريخ الذات وحضور الآخر، فكيف لهذا الوعي الغارق في تاريخ محكم الإغلاق أن يحيا الحداثة؟[3]، فَبَيْن بَيْن تؤلف الحيرة القسط

---

(1) دليل ذلك، هو خوف الإنسانية من التطور التكنولوجي، العارم الذي يسير بسرعة حثيثة نحو تقويض أركان الوجود البشري، وليَهُبَّ الوعي الأكسيولوجي المشترك عبر منظومة فلسفية أخلاقية، تتساءل عن القيم الجديدة التي تتمكن من حراسة التقنية، وقد تسلطت على الوجود الحيوي للإنسان، ولتخلق رؤية مغايرة للمعهود عما ألفته الإنسانية طويلا، وهي ما اقتضته التقنيات البيوتكنولوجية من وسم صناعي للطبيعة، الأمر الذي استنهض مطلب تأسيس أخلاق جديدة، تحيط بمستقبل الإنسانية.

(2) Gilles Lipovetsky: **L ère du vide, Essai Sur L individualisme Contemporain,** Folio Essais Gallimard, 1983, p. 81.

(3) ويجب أن ننتبه أولا إلى حركية الزمن الحديث، إنه زمان يشترط منذ البدء لحظة إبستيمولوجية ضرورية، وهي لحظة النقد وتفعيل كوجيتو يضع كل فكرة على محك السؤال، فهل يثبت التراث العربي الإسلامي أمام المناهج العقلية التي تمكن منها الوعي الناقد بوصفه منتوج الحداثة ومنه مناهج العلوم الإنسانية؟ هل يستطيع ذات التراث أن يدافع عن نفسه أمام رهان التفكيك كمطلب من مطالب ما بعد الحداثة؟ مع الإشارة إلى أن أول الحقول التي اهتزت أمام سلطتي النقد والتفكيك هي القيم، فأصبح الحديث اليوم عن أفول القيم، ونهايتها ولتشكل بنوراما من التخريجات النظرية اتجهت إلى دعوى نهاية الأخلاق ونهاية الواجب.

الأكبر الذي يحدد الصلة بين الحداثة وقيم الذات.

سينطلق وعي الحيرة من تنميط مميز يحيا في الزمان الإسلامي، ويتـــردد دون كلل أو ملل، إنه التفاوت بين ما يصطلح عليه الأصـــالة والمعاصـــرة، وإن شـــئنا السؤال عن هذا التفاوت الزمني باللغة الأكسيولوجية، كيف تتوافق قيم التـــاريخ الأصيل مع قيم الزمان الغربـــي المقتحم لفضاء الإنسانية عنوة؟ إنه زمان متســـلط ضاغط يرحل إلى أرجاء المعمورة عبر شتى السبل، رحيل امتطى دروب المغـــامرة تطويعا للزمان الثقافي لأرض الإنسانية عبر جدلية القوة والسلطة، هي الكولونيالية التي تعبر بحق عن ضغط تاريخي، يكيف صورة الأنا ومطالبها المتعددة حسب مسار المشروع الكولونيالي المتعدد، لذلك وفي زمان ما نطق لسان حال المسلم اختصارا، لقلق الذات التاريخية بسؤال يحمل أزمة هذه الـــذات أمـــام انطولوجيـــا الزمـــان الحديث، لماذا تقدم الغرب وتأخر المسلمون؟[1]

ستراهن الإجابة عن هذا السؤال الأكبر، بواسطة مشاريع تحبذ شكلا مـــن القسمة تعتني باختيارات الأفق الحضاري القـــادم للمســـلمين، بـــين العـــودة إلى الذات والانكفاء على جواهرها وهي هنا الزوج العقيدة والشـــريعة، أو انفتـــاح على الغرب والأخذ بتلابيبه، عله يكون نبراسا يهتدي به المســـلمون إلى الطريـــق القويم[2]، بين هذا وذاك سيحدث تصادم وصراع لا يمكن تفسيره، إلا بأن صدمة الحداثة التي وقعت وفقها هذه القسمة، هي بلا ريب فقدان نمـــوذجي للبوصـــلة التاريخية، ومساءلة أركيولوجية عن حقيقة قيم الذات الممتـــدة زمنـــا ســـحيقا، واستشراف لجنون نتشوي ينزع عن ذاته الاعتقاد، ويرتمي في حلبـــة المســـاجلة العقلية.

---

(1) أنظر في ذلك، الطهطاوي: **تخليص الابريز في تلخيص باريز**، موفم للنشر الجزائر، د ط، 1991.

(2) لقد انكب الفكر العربـــي المعاصر على مسألة عدها من المقتضيات الضرورية لحاضره، وهي مسألة نقد التراث العربـــي الإسلامي، عله يعثر على السبيل الذي يمكن من حالة تجاوزية نحو الحداثة، ولقد أكد قسم من هذا الفكر، أن وسيلة ذلك لـــن تكـــون إلا بالعودة إلى العقل الغربـــي، وتقصي ابجدياته، مما أدى إلى فتح النقاش حول مصير قيم الذات أمام وسائل الحفر المنهجي الذي يقتضيه هذا العقل؟

يسجل الراهن الإسلامي عودة عارمة إلى الرمز التاريخي، بل واستغراق في دلالاته الثقافية الموغلة في القدم، وإعادة تأويل لنصوصه الأساس، تأويلا يكيف ذاته حسبما تقتضيه السلطة الضاغطة على مساره التاريخي الآن، فيذهب المسلمون مثلا نحو الانشاءات المفهومية واللفظية التي تجد تصوراتها الدلالية في بنية تراتبية يقع، فيها المفهوم الغربي موقع الأنموذج المحتذى ((فيتعاطون إسقاط المفاهيم الإسلامية التقليدية على المفاهيم الغربية الحديثة))[1]، والحق أن مثل هذه الأفعال المعرفية تخبر عن قصور عميق يميز الذات، وانقطاع لزمان الإبداع، وركون إلى حلول القدماء أو حلول المحدثين، وكسل للعقل، ولعل أهم شعار يعري هذه الحقيقة هو شعار "الإسلام هو الحل" والتحول الأنموذجي إلى استقطاب جديد للتاريخ تجد فيها الصياغة الجديدة للعولمة، ولنظرية نهاية التاريخ مبررها الأكبر، في حرب لا هوادة فيها تنبش الوجود الحيوي للمسلمين، وتمكن من صورة إعلامية شديدة البشاعة، عن دين لا يتميز عن دين المتوحشين، ولتحدث الصورة الإعلامية خللا بينا بين المفاهيم عامة، فتكون المفاهيم الغربية للقيم الإنسانية أكثر بهاء وجلالا مثل حقوق الإنسان، ولتكون القيم في الحاضنة الإسلامية ضد الإقرار العالمي لهذه الحقوق، يفقد فيها الإنسان أدنى حقوقه الإنسية متخليا عن واجباته، فماذا تعني الصورة التقابلية بين قيم الجميل والجليل من جهة، وقيم تنزع عن الإنسان حقه في العيش من جهة أخرى؟ إنها دلالة يُبَيِّنُ عنها إعلام وقد كرس شتى وسائل تكنولوجيا الصورة، الأكثر دقة في الالتقاط البانورامي، ومبطنا لتأويلات تأخذ الذات إلى شتى الفهوم، إنه وصف نمطي لإسلام يهدي الناس إلى القتل والانتحار.

بمحاذاة تردد هذه الصورة الإعلامية العالمية، يقف الوسطاء الجدد، القائمون على قراءة النص والدفاع عنه، ليلقوا أمام المتلقي عبر تكنولوجيا الصورة نفسها، بخطاب معياري يعلي من شأن تاريخ الذات، ويحتفي بالزمان النبوي، ويشحن الدليل بقصص من التاريخ، ويقطع الوصال مع الزمن الآني، وليبسطوا زمنا آخر

---

(1) طه عبد الرحمن: **روح الحداثة – المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، الدار البيضاء المغرب، ط 1، 2006، ص 11.

يمتد سحيقا عبر صورة رمزية تحمل كل تأويلات البشر، المملوءة بالأشكال الثقافية. لقد أجمع هؤلاء على تقديم الصورة الحيادية التي تلغي الخلافات الاجتماعية والرموز الثقافية، وتؤلف فضاء نقيا من الشوائب الإنسانية التي تفسر النشأة التاريخية للاجتهاد بوصفه آلية اندماج الإنساني في المقدس، ومن ثم تُحَيِّدُ المطلب الأكثر الحاحا اليوم، وهو كيف يتم تفسير الانساق القيمية داخل الممارسة الاجتماعية والسياسية الاسلامية؟

إنها الصورة النمطية التي استغلتها السلط المتعاقبة على أرض الإسلام، تكريسا لأيديولوجيا الهيمنة، ولذلك يتميز المحيط القيمي للمسلم في زمانه الآني بالفوضى والتشوه، ليكرس نماذج من الأفعال غير المجدية، تجد فيها التحالفات السياسية مع إيديولوجيا العولمة ونهاية التاريخ، معينا يذكي الصراعات ويؤجج الخلاف، ويرجئ بداية التغيير إلى حين قد لا يأتي البتة.

تعبر الخطابات الفكرية المختلفة في حقل الممارسة الإسلامية، عن حال الانسداد العقلي الذي يعاني منه المسلمون منذ نهاية زمانهم الحضاري بغلق باب الاجتهاد، ولا ريب أن هذا الغلق لا يعني إلا توقف المشاريع المعرفية، وفقدان العقل لوظيفته في النظر والتدبر، بما أن المنظومات الفقهية والأصولية العقدية قد أحكم المشروع السياسي القبضة عليها، وحولها عبر الرد اللاشعوري الفردي، المجتمعي والتاريخي نحو بداهة لا تقاوم، هنا نشأت وبتوأدة مرجعية قيمية ضخمة ينبني عبرها سلم القيم داخل الوعي الإسلامي، ويتلون بلون الجغرافيا الأنثروبولوجية الخاصة بكل مجتمع إسلامي، فهذا المغرب الإسلامي يبني وعيه المرجعي والاستشرافي، على مذاهب أغلقت الدراية فيها غلقا محكما وهي الفقه المالكي، المذهب الأشعري والتصوف الطرقي[1]، إنه الرد المتواصل للقيم التاريخية

(1) تأمل كيف استغل الاستعمار الفرنسي، هذه الثلاثية الأنثروبولوجية في زيادة إحكام القبضة على الجزائر، باعتبارها أهم عينة للاستعمار الاستيطاني الغربي في العالم العربي الإسلامي، وكيف ساعد مفهوم القدر المطلق، كما يحمله المذهب الأشعري على تعميق الاعتقاد باستحالة تحرير الجزائر، وأثناء ذلك عمل الفقهاء المالكية مع السلطة الاستعمارية تكريسا لضرورة الخضوع، أما التصوف الطرقي فقد أهلك العقل بالهرطقة، وغير مفهوم الإسلام الفاعل المسنود على الأخلاق بوصفها أصل الأصول في الإسلام.

نحو التأييد لتمثل المخزون اللاشعوري للأمة، مؤلفة العامل الدينامكي الذي يختصر حركة الإنسان في تصور الواقع والفعل فيه، من ثم تكونت ذاكرة تاريخية ضخمة تحدد أفعال الفرد وغاياته، ومن ثم تصوراته عن المستقبل، لتتخذ المشروعية من الامتداد إلى النص وقراءة الأفعال داخله، وتستمد أيضا المبررات الإنسانية دلائلها من هذا النص، إنه ارتباط المجتهد بالمخيال العقدي والفقهي للجماعة التي ينتمي إليها، عاملا على تفعيل مرجعية وآلية الاشتغال، حسبما تقتضيه التصورات داخل المذهب الذي ينتمي إليه، سنة وفق صيغتها الاقليمية، شيعة حسب مراتب تصوراتها الميتافيزيقية عن آل البيت، ولذلك تتألف الاجتهادات عبر التاريخ، من التحام رمزي بين المقدس والتاريخي، لكن بعد حين تتآلف التخريجات الفقيهة المرادة، مع المقدس وتعتلي رتبة التقديس، على الرغم من اقرار الجماعة بالحق في الاختلاف «فالخطاب لا يكون مقبولا كخطاب اجتهاد إلا بشرط تماهيه بمتخيل الانتماء لدى الجماعة المتقبلة له»[1]، ويبدو أن هذا التماهي سيمكن شيئا فشيئا من بنية غير متسامحة، بين الجماعات والمذاهب المدافعة عن مدونات بعينها، وهو ما يعني خوض معركة التكفير، كما جرت في التاريخ الإسلامي، وكما تجري اليوم في زمان نظرية نهاية التاريخ.

غير أنه يجب الإشارة إلى أن الإغلاق يفتح أمام الواقع اجتهاد مغاير، تسمه فوضى التأويلات وهشاشة التأسيس، وهو ما حدث دائما فيما يخص طبيعة الفتاوى عبر التاريخ الاسلامي، غير أن هذه الفوضى تتجلى خاصة في زمان القرية الصغيرة، والتحولات السحرية لوسائل الإعلام، هنا يطرح سؤال، ألم يعد للمسلم إمكانية الاجتهاد فعلا؟ ذلك أنه «ليس كافيا أن يصدر الفقيه رأيا في قضية بل ينبغي أن يتقبل قوله على أنه حائز على شرعية القول في المجال الديني، من هنا بات مقبولا أن تختلف الأحكام رغم أنها تدعي النطق باسم مصدر تشريعي واحد»[2]

لقد فتح هؤلاء الوسطاء القائمون على وصل الدنيا بالآخرة، سبلا أخرى لحمل المسلم نحو مخزونه القيمي اللاشعوري، تكثيرا للقيم وإلحاقا لها بالرمز الديني

---

(1) محمد الحداد: **البركان الهائل، في آليات الاجتهاد الاصلاحي وحدوده**، ص 43.
(2) المرجع نفسه، ص 41.

للمسلم، وفق أشكالا مختلفة، وهي في الراهن تصنع من قبل نظرية نهاية التـــاريخ، لتمثل كتابة أخرى لاجتهاد يعتني بالتأويل، ويقيم منظومة قيم مشوهة، يحيا فيهـــا المسلم تمزقا قيميا يفصل فصلا حادا بين تاريخه الأخلاقي وحاضره المقوض لهـــذا التاريخ، بما أن صلته بالعقيدة تجعله ((يعيش في عالم مقدّس يرى فيه لزاما عليه تبرير سلوكه تبريرا دينيّا))[1]. على الرغم من تناهي الآيات التشـــريعية وتعـــاظم أفـــق المباح[2]، لذلك يشهد حال المسلم اليوم عودة إلى الرموز الثقافية، وتبديد للتجربة الأخلاقية، ليتغلب الإسلام الطقسي على الإسلام الفاعل والنشيط، فيحيا المســـلم علمانية غربية يفصل فيها بين قيم الدنيا والآخرة، وتظهـــر القـــيم الإســـلامية في شكلها الروحاني الأصيل، وكأنها مقوضة للواقع الإنساني محاربة للحداثة، غير أنـــه في تحقيق مناط هذه القيم، يتبين أن العقيدة والشريعة، هي أخـــذ للفطـــرة نحـــو الصلاح، وتكفل بالإنسانية المكرمة مَكْرَمَةً وتكريما، كما أنها تفتح مجال الحـــدس الأخلاقي السليم لتحسس القيم الجديرة بالإنسانية الأخلاقية.

وهكذا لا يعني غلق باب الاجتهاد، إلا فتح السبيل أمام التقليـــد، ليكـــون الاجتهاد ذي صبغة عملية معيارية محددا بإطار مرجعي للجماعة المخول لها هـــذا الفعل، خاصة أن الفقيه قد استمر عبر التاريخ الإســـلامي، في احتكـــار المعرفـــة الدينية، وسيعتلي دفة المخيال الرمزي للمقدس داخل الوعي الإسلامي، متحركـــا داخل مدونته الفقهية، حركة استجابية لمطلب أشكال السلط، هي حركة تعـــني اضفاء المزيد من الشرعية الدينية على الأفعال البشرية، سلبا أو إيجابا.

---

(1) عبد المجيد الشرفي: **الإسلام والحداثة**، الدار التونسية للنشر، دط، 1990، ص 150.

(2) يذهب الإمام الشاطبـــي في الموافقات وعلى غير العادة من كتب أصول الفقه إلى تناول حكم المباح في بداية كتاب الأحكام، مفصلا مفهومه قارنا له عـــبر المربـــع المنطقـــي الأرسطي، والحق أن الشاطبـــي الذي اجتهد في القرن الثامن الهجري قد استشعر أزمة المسلم في حاضره، وهو زمان أندلسي، أو ذلك المسلم القادم في أفق الزمـــان، أزمـــة يعرب عنها انشطار حياة المسلم إلى حالتين حال القانون الشرعي المبثوث في النصوص الشرعية، وحال الواقع المنشطر إلى اللانهاية. والذي يتطلب الحصول علـــى الشـــرعية ادماجا له في المقدس أنظر في ذلك الشاطبـــي: **الموافقات في أصـــول الشـــريعة**، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط 3، 2002، ج 1، ص 76.

أما الفقيه في زمان استيلاء السلالات الحاكمة على السلطة السياسية، فلم يعد يتصف بالثورية التي اتصف بها بعض الفقهاء في العصور الإسلامية الأولى، لينساق إلى حالة تبريرية، وعموما ففي زمان الهيمنة الغربية على العالم الإسلامي أضحت أيديولوجيا عقيدة تقليد السلف أهم تكريس يؤجج اليوم الصراع، ويشعل نار الحرب في كل مكان، فكيف للعقل الإسلامي اليوم أن ينزع عنه عقيدة عبادة السلف، ويتحول نحو استخلاص القيمة من فعل السلف؟

كان المشروع الرشدي في الغرب الإسلامي، تحولا نحو فتح سبيل آخر للاجتهاد المغلق، فالقراءة الرشدية للمنظومات الفقهية والأصولية، تبين بحق عن أزمة العقل المسلم أمام المحمول التاريخي لقرونه الأولى، وتفضح التكريس الأيديولوجي للعقيدة والشريعة، ولذلك يفتح كتاب ابن رشد الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة سبيل الكشف العقلاني للخطابات الكلامية الموغلة في رسم الوجود الإلهي، والمؤججة للفرقة بين المسلمين الممكنة للدعاوي السياسية، وسيصل ابن رشد في خاتمة المتن من فتح باب العقل على مصراعيه ترسيخا لقراءة عقلانية للعقيدة والطبيعة[1]، هنا يجمل توحيدا فيلسوف قرطبة بين قدرتي العقل والنقل، ويقدم للعقل الإسلامي وسيلة التمكن والتمكين، بعدما أغلقت المنهجية الشافعية باب العقل لصالح سلطة السلف، ذلك أن الشافعي «القوي بالتلمسات والتجارب الفقهية - الكلامية السابقة عليه، قد عرف كيف يعيد تنظيم كل قضايا العصر الأساسية، ويقدم لها حلولا كثيرا ما نالت رضى الوعي الديني الإسلامي»[2] وهو ما يعبر عن شكل من الامتداد التأويلي بين النص والواقع، وانخراط منهجي ما في النص المنزل وفتح لشكل من القراءة للأصول، وهنا نسأل اللحظتين الحزمية والرشدية في تاريخ أزمة الاجتهاد؟

في متن بداية المجتهد ونهاية المقتصد، يُعَيِنُ فيلسوف قرطبة وسيلة الاختبار الفقهي اللازم لمسلم يحيا الواقع المنشطر إلى ما لانهاية، ويقف حائرا أمام التخريجات الفقهية الممكنة التي تمد واقعه بالحل، إنها المصالح المرسلة بترددها

(1) ابن رشد: **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط 2، 2002، ص 162.

(2) بنسالم حميش: **التشكلات الأيديولوجية في الإسلام** - اجتهادات والتاريخ - ص 88.

المالكي، وبما تقتضيه من قراءة لمقاصد الشريعة، إذ ستؤسس جدلية المصالح والمفاسد في صلتها المتينة بحركة الواقع كما هو وليس كما يجب أن يكون[1].

وعلى الرغم من أن مسؤولية بناء علم الشريعة على العقلانية شاطبية خالصة، إلا أن جذورها تتركز في المشروع الرشدي، ذلك أن القراءة العميقة لمتن الموافقات تحيل إلى تركيبة هامة لحيرة العقل المغربي الأندلسي أمام أزمة الاجتهاد، وتخبطه بين المواقف الكلامية المغلقة، وسلطتها على التأصيل الفقهي، ولا ريب أن تهوين الشاطبي من الخلاف المعتزلي الأشعري هو لمحة إلى بداية تحرير فعل التقنين الشرعي، من ضغوط التصورات النزاعية التي يزخر بها علم الكلام[2]، بوصفه خوض فيما لا ينفع العمل، ومنفذ تتخذه السلطة لزيادة إحكام قبضة الحاكم بأمره عبر الزمان الإسلامي الممتد إلى يوم الناس هذا.

كما تعبر المناظرة العقلية التي قامت في الغرب الإسلامي قبلا، بين المدرسة الظاهرية ودعاة القياس عن أزمة داخل الوعي الحضاري للمسلمين فيما يخص طبيعة الاجتهاد، ذلك أن القياس يعني تراكم للحجج الفاسدة وتسلسل لها حتى تحصيل نتائج تتبنى الشهوة والرغبة[3]، أما الوسيلة الأكثر يقينا في إدراك الممكن الشرعي فهو العقل، ذلك «أن من الدلائل صحيحا مسبورا محققا فهو حجة العقل»[4]، وهنا يفسح ابن حزم للاستدلال المنطقي السبيل ليكون مناطا لتخريج الحكم الشرعي[5] الذي لا يعود على الأصول بالتناقض.

وعلى الرغم من التقويض الذي لقيه الموقف الحزمي داخل الحضارة الإسلامية، إلا أن الظاهرية تخبر عن أزمة التحميل اللامتناهي للنص الشرعي

---

(1) أنظر ابن رشد: **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، دار ابن حزم بيروت لبنان، ط 1، 1999، ص ص 3 - 10.

(2) الشاطبي: **الموافقات في أصول الشريعة**، ج 2، ص ص 34 -35.

(3) ابن حزم: **الإحكام في أصول الحكم**، دار الآفاق الجديدة، بيروت لبنان، ط 2، 1983، ص 14.

(4) المرجع نفسه، ج 1، ص 16.

(5) ابن حزم: **التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية**، دار الحياة، بيروت لبنان، د ط، 1959، ص 169.

بالقول والفعل البشريين، سواء أكان القرآن أو السنة التي تعني أيضا القول المنقول وتردده بين الضعف والانتحال، إن هذا الرد المتواصل قد مكن من تأسيس أنموذج للتقديس يعبر عن جدلية السلطة والمعرفة في خلق المنظومة القيمية في التاريخ الإسلامي، ويفتح من ثم النقاش الواسع حول طبيعة الفعل وعلاقته بالمرجعية التاريخية وسوسيوثقافية داخل الفضاء الحيوي للمسلمين، خاصة في زمانهم هذا، حيث تكرس العولمة آليات الجدل عبر صوره الأكثر تطورا، مستخدمة المنظومة القيمية للمسلمين في سبيل تحقيق مكاسب أكثر على الأرض.

من الجلي أن ابن حزم قد ادرك الصيرورة، التي سيسلكها فعل الاجتهاد بما أنه تردد عبر دليلي الاجماع والقياس، ومن ثم أعلن ضرورة أن تتأصل العقلانية في مجال التقريب الشرعي، وذلك بواسطة المنهج الأكثر تعقيلا وهو المنطق الأرسطي، وعليه لن تكون الظاهرية إلا مظهرا لأزمة الاجتهاد، وتحول مجال الفتوى نحو اتساع لفعل الموقف البشري المتزايد، خاصة أن الفقهاء بوصفهم أوصياء على النص قد احتكروا شيئا فشيئا سلطة الانخراط في النص، والدفاع عن حق الانخراط البشري في المقدس، ومن ثم تأسيس منظومات ستكتسحها السياسة قراءة للعبة المصالح، لذلك يعمل النص الفقهي في التاريخ الإسلامي على توالد مستمر للقيم الموصولة بالأصول.

لا تنحصر مسألة غلق باب الاجتهاد في حقل الممارسة المعرفية والمناظرة المنهجية، بل تعني أولا التحول التدريجي نحو البنية القيمية للفعل الإسلامي، إذ بدا ومنذ القرون الأولى ذلك الترتيب الهادئ والمغلق للمذاهب العقدية والفقهية، وقد استحال معه ظهور سبيل آخر للاجتهاد، إلا أن التاريخ البشري سيحول هذه المنظومة الضخمة والمغلقة إلى مخزن لاشعوري من قيم الفعل والقول، لتمثل معينا لا ينضب من التصورات عن الواقع، وتؤلف بحق مصدرا رئيسا للدافع القيمي الذي يُفَعلُ الفكرة ويحمل السلوك للانخراط في التجربة الإنسانية.

ويبدو أن هذا الانغلاق المحكم تقابله من جهة أخرى، تحولات لا تنضب للمخزون اللاشعوري نحو التأويل والتوالد، والتحول المستمر للسلطة السياسية نحو

السيادة العليا[1]، وبعد ذلك تضخم للقيم الاجتماعية التي ترد باستمرار نحو تعزيز مفهوم الأمة الناجية، على الرغم من حالة فسادها في الزمان المكان الآنيين، فهل يستمر الادعاء بالنجاة والحقيقة تبين التراجع والتهافت؟

أمام التجييش الهائل للمخزون اللاشعوري للنص وللفعل الشرعيين، تنبثق ضرورة السؤال الأكثر حرجا وهو العلاقة بين التاريخي والمقدس؟ وهو سؤال لا يأبى إلا أن يحيلنا مباشرة إلى المبادرة الجينيالوجية بغية التكريس المنهجي للفعل النقدي. كما أن تأجج الصراع السياسي حول الدلالات الشرعية يجدد وجوب النظر في انخراط الفعل التاريخي في العملية الاجتهادية برمتها، وبيان حدود المطلق وتخلله للنسبي، ثم انقلاب العملية لتصبح عكسية ويخضع المطلق للنسبي، ليعمل التأويل عمله في تحميل النص دلالات لا متناهية، وهو ما يعني التضخم المتواصل للفعل الشرعي، على الرغم من انحصاره في الآيات التشريعية التي لا تجاوز خمسمائة في الأحكام أكثرها في العبادات.

سيشهد التاريخ الإسلامي ظاهرة الوسطاء، وهم الذين يتخذون سلطة الكلام ومواصلة التوليد للدلالات المقدسة، وهم في هذه المواصلة ينقلون الفعل التاريخي ويحولونه تدريجيا نحو المجال المقدس للتتآلف قيم السماء مع قيم الأرض، وينخرط الإنساني في الإلهي ويتحولان إلى منظومة ضخمة من القيم ذات التأثير العارم على الفعل الإنساني وإمكانياته. وإذ تتعمق الدلالات القرآنية والنبوية في اللحمة الفردية واجتماعية للمسلم، فقد لزم أن تتواصل هذه الظاهرة على الرغم من انقطاع الوحي، وفقدان المصدر الحي للمشروعية، سيواصل البشر عملية الشرعنة بأنفسهم ويضفون الضرورة الشرعية على الأفعال البشرية، لذا تتجذر ظاهرة الفتوى وتؤلف البوصلة اللازمة لتشاكل قيم الأرض بقيم السماء وتنمو المنظومة القيمية نموا ضخما، وتستمر متغذية، من تاريخ ما مر به الإسلام عبر حقب إنسانية بحتة.

ولأن الراهن الإسلامي يشهد انخراطا لإمبراطورية العولمة في عملية تقويض مبرمجة لأركان المنظومة القيمية الإسلامية، فقد بات لزاما اليوم إثارة المعالجة

---

(1) أركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، الدار البيضاء المغرب، ط 3، 1998، ص 166.

الأكسيولوجية، والغوص في طبقات الحس القيمي التاريخي للإسلام كما هو بالأمس واليوم، وهي المعالجة التي تبدو صعبة المدخل بالنظر إلى التأبيد المذهبي العقدي والفقهي، الذي اتخذ داخل الحضارة الإسلامية بوصفه نبراسا لسلامة الإيمان، وفي كثير من الأحيان علامة على الاقصاء من الجماعة، وبالنظر كذلك للصراع الذي تثيره الحداثة في لقائها بالتراثات البشرية ودخولها إلى طبقاته العميقة، وهنا نسأل: القيم إلى أين في الفضاء الإسلامي الراهن؟ وذلك أمام الموانع المتينة التي تقيمها الرؤية التقليدية المؤبدة للحقيقة خارج التاريخ. وكذا أمام الزمن الأكسيولوجي الغربي المتسارع، وهو زمن يفرض رهانات خطيرة جدا على الإنسان، بعد حلول عصر العدمية ونهاية المعنى، وخروج الناس أفواجا من المسؤولية الإنسانية على القيم الأخلاقية «فالمجتمعات المابعد حداثية تعبر عن مرحلة، حيث يكون الواجب فاقد للفعالية، وفكرة تضحية الأنا غير شرعية اجتماعيا، أما الأخلاق فلا تفرض الخضوع لغاية متعالية في حد ذاتها»[1]. فأي قيم معاصرة يمكن أن تنضوي تحتها القيم الإسلامية؟ هل تستطيع هذه القيم اثبات الجدارة الإنسانية اليوم؟ كيف يُمَكنُ منطق الاعتبار بوصفه منطق النص الأصل، من قراءة عقلانية لقيم الذات قراءة تستوفي حق التواصل التاريخي بوصفة حقيقة لا يمكن نكرانها؟

(1) Gilles Lipovetsky: **Le crépuscule du Devoir**, Folio Essais Gallimard, 1992 p. 61.

أولا: المقدس في الإسلام بين السماء والأرض
تعدد التأويلات وتوالد القيم

لقد حسمت الحداثة مسألة الحق في المعالجة النقدية للأفكار، بما فرضته لحظة الكوجيتو من أحقية في المساءلة والنقد، ثم إعادة التأسيس، لم يعد أمام هذا الكوجيتو ما لامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه، إنها لحظة التجاوز التي تعني فتح التاريخ للاختبار العقلي الذي افترضته مناهج المعرفة بوصفها خلاصة لصيرورة إبستيمولوجية لهذا العقل، سينبسط التراث الديني أمام العقل المستطلع، مؤلفا لحقل خصب للتفكير، ويفصل بين التراث الإيماني الذي يحظى بالتبجيل لدى فئات المؤمنين، والتراث المقروء قراءة نقدية، كان لزاما على هذا العقل أن يكشف عن التاريخ الإنساني المسطور بين سطور النص وسطوحه، ويمكن بالتالي من كشف حقيقة الفعل البشري داخل التراث المقدس، فبدأ يفقد هذا التراث التأثير المعياري الهائل الذي مارسه طيلة قرون، وينفتح على القراءات والتأويلات، مؤلفا لحقل خصب للفعل العقلي، ويكشف حدود تمفصل بين الإلهي والبشري في قراءة النصوص الأم، وهي نصوص تأسيسية قائمة على التحفيز الهائل لحركة الإنسان لأجل البث والفعل.

في حين حسم الغرب الموقف مع العقل الديني، لا تزال ردود الأفعال الإنسانية داخل العالم الإسلامي تحكم القبضة على التراث الديني، وترفض إحداث لحظة الفصل، لوضع الحد الفارق بين ابستيمي العصور الوسطى وابستيمي العقل الحديث، على الرغم من أنها تحيا قسرا داخل منجزات هذا العقل المادية، فهل يمكن إنجاز الحداثة المادية، مع تجاهل تام للحداثة العقلية؟

إن الاختلال الذي يحياه المسلم اليوم، لهو خير شاهد على حالة المحنة العقلية التي تفرض ذاتها في العالم الإسلامي، فبين فئات المؤمنين المتناحرة تدخل اللعبة

الإيديولوجية لتمكن من معركة للقيم، ليس على مستوى الفهم بل على مستوى الحرب[1]، وبالنظر إلى تماهي المخيال الماهوي للأمة الإسلامية مع المخيال الديني بفعل تاريخي حضاري، بدى من العسير جدا التوضيح العقلاني، للدلالات التاريخية لمجموع الضوابط المفهومية والأداتية التي تؤلف مجال التأصيل العقدي والشرعي، إذ أن هذا التماهي في الهوية بين الأمة والدين، هو الذي تتخذه المعارك القيمية تبريرا لمشروعيتها، لتتستر خلفه مجموع قوى، لمزيد من المكتسبات على الأرض، ويجب الاعتراف بأن غياب العقلنة داخل تجربة الإيمان الإسلامي كما يمارسها الفاعلون، هو ما جعل لهذه القوى القدرة الفائقة على تكييف الإسلام مع مقتضى مطالبها الجيوسياسية، أكان من قبل الكولونيالية قبلا، أو من قبل إمبراطورية العولمة، بوصفها صياغة جديدة للكولونيالية بعد نهاية الحرب الباردة.

لقد حدث التحويل المتواصل للتجارب الإنسانية نحو السماوي، وتَضَخُّمٌ شيئا فشيئا للتجربة الإنسانية داخل المحضن الإلهي، لتمتزج القيم، وتتماهى الرغبات الإنسانية التاريخية مع القيم الدينية ذلك أن «المقدس يتعرض باستمرار للتلاعب به من قبل الفاعلين الاجتماعيين (أي البشر) وذلك لأنهم بحاجة إليه»[2]، ليتراكم التراث المذهبي الأصولي الكلامي والفقهي وكذا الصوفي محولا ذاته نحو التقديس، ومحدثا لهوة سحيقة في علاقة الإنسان بمصدر القيمة الأول، بوصفه جذوة روحانية منفتحة على الاستشراف الإنساني للمستقبل، وفرض هذا التماهي أشكالا من التصورات المسنودة على التأويل البشري، لتؤلف هذه الأشكال المرجعية النظرية لكل ممارسة

---

(1) لا داعي للتذكير بالمحن المتتالية التي تمر بها المنطقة العربية، منذ ما يقارب من نصف قرن، أما التحولات الخطيرة التي تحدث الآن في العالم العربي بعدما يصطلح عليه الربيع العربي، لهي أكبر دليل على التحالف الخطير بين السياسية والدين والمال، لا يعبر الدين هنا عن الإسلام بل هو مجمل التأويلات البشرية التي تم استخدامها من طرف إمبراطورية العولمة بغية إتمام لعبة المصالح، وهي تعبير عن مجمل القوى السياسية المتجاذبة داخل وخارج العالم العربي، إن المأساة التي يحياها المواطن في الجغرافيا العربية، إنما تعود أصلا إلى غياب كلي للنقد العقلي البناء، الذي يجب أن يحدث داخل المنظومة القيمية الفاعلة، بوصفها مخزون لاشعوري يحرك القوى المختلفة.

(2) محمد أركون: **الإسلام والحداثة**، ترجمة هاشم صالح، دار بدايات، جبلة سوريا، د ط، 2008، ص 29.

عملية تظهر عبر الأفعال التي ينخرط بواسطتها المسلم في التجربة التاريخية.

إذ اتخذت الفرق الكلامية المشروعية في بيان كيف النظر إلى الماوراء، محددة لمعايير سلامية الإيمان والانتماء إلى الجماعة، فافترق المسلمون إلى سنة وشيعة في حالة صراع أبدي، وتم مثلا ترسيم -داخل الاتجاه السني - المذهب الأشعري بوصفه تصورا صحيحا عن ميتافيزيقا مخصوصة المعالم[1]، والتزمت المذاهب الفقهية ببيان كيف الفعل، مغلقة الفهم دون رحابة التجربة العملية للإنسان، لتنحصر في تصورات رجال اجتهدوا فأجروا، وهي المذاهب التي تقسم جغرافيا التشريع في العالم الإسلامي تقسيما إقليميا، وتسيطر على تصورات الفعل الممتد في جذور القيم الإسلامية المتوارثة.

خلال المراحل التاريخية الممتدة عبر الزمان السحيق، تتقمص السلطة السياسية في العالم الإسلامي دور الموجه للتجارب الإنسانية، وتنخرط في مجموع الأوامر العملية المفروض أنها كانت إلهية، ذلك أنها اندمجت في أحقية الدفاع عن السيادة العليا منذ انفجار مسألة الحق في الملك، وهو ما يظهر في أشكال الشرعنة، وسحب المشروعية على كل فعل بشري داخل القانون الذي يفترض في الواقع الإسلامي أن يكون مصدره إلهيا.

بالنظر إلى تضخم أوامر الفعل، تنفصل التجربة الدينية الإيمانية عن التجربة الأخلاقية، ويتحول الفعل التعبدي إلى طقس لا يؤدي مهام الرعاية التربوية

---

(1) كان الترسيم النهائي للمذهب الأشعري خلاصة للصراع حول السلطة، كما كان استبعاد المذهب الاعتزالي نتيجة للدفاع عن شرعية سلالة في الحكم ضد أخرى، غير أن حدوث الترسيم المذهبي للأشعرية جعلها بعد ذلك أحد ضرورات الإيمان، وغيرها هرطقات تستبعد حتى بالسيف، السؤال عما حدث بعد ذلك؟ فبفعل التجارب القهرية للمسؤولية السياسية عبر القرون المتتالية، تم تجذير المعتقد العقدي السياسي ليكون عنصرا أساسيا لسلامة الإيمان وللموافقة المجتمعية والسياسية، فلم يعد هناك من يفكر في الماوراء خارج اللعبة الأشعرية، وهي تعني في نهاية الأمر عدم السؤال والخضوع للأمر، ستستغل السلط السياسية هذه المعتقدات لتمكن دهرا من الاستعباد المشروع، وسيتخلص الفاعل تدريجيا من المسؤولية على الواقع، وينخرط في لعبة التبرير الغريبة، ذات الأثر المقوض للواقع، عندما يتخلص مفهوم القدر من صبغته الميتافيزيقية ويكون فاعلا داخل العمل الإنساني، تبريرا لمثير من الاخطاء البشرية.

والأخلاقية المفترضة، فتبرز داخل العالم الإسلامي أشكال من الانفصال بين الدين والأخلاق، فرضت على الضمير وجوب الاستعانة بالوسطاء لبيان ما يجب فعله أمام سؤال الفعل، حتى وإن كان سؤالا أخلاقيا يتطلب فعل بث وجودي حر، أما في عصر الصورة التكنولوجية فقد اكتسح هؤلاء الوسطاء الأثير، وزادوا في التضخيم اللانهائي للمقدس واتخاذه النماذج الأرضية، هي تحولات لمضمون القيم في التاريخ الإسلامي، يفرض المقاربتين الجنيالوجية والأخرى الأركيولوجية، إنه سؤال القيم إلى أين في العالم الإسلامي؟

أمام العلمانية الغربية التي تجتاح حال الفعل عند المسلم المعاصر، تبرز ضرورة كانطية لتحويل القانون الأخلاقي إلى القلب، لكن عبر تصور مرجعي يمكن من علاقة تواصلية بين مصدر القيمة الحية والمنفتحة من جهة، والتجربة الإنسانية بوصفها فاعلة في تغيير الواقع من جهة أخرى، وهو القرآن بوصفه احاطة روحانية بالضرورة الإنسانية الأخلاقية.

لقد مكن الرد البشري للفعل الإنساني التاريخي نحو المقدس، من تكلس وغلق للدراية فيما يجب أن يفعله المسلم أمام سؤال الواقع، ومن نمو منظومة عقدية ضخمة تؤثر إلى حد بعيد على التصور الأنطولوجي لهذا المسلم داخل العالم، أما بالنسبة لانخراطه في الفعل وحركة الصيرورة التاريخية، فهي محكومة بحالة من الاستعباد، ليس من قبل القرآن بوصفه منظومة أخلاقية تنفتح على أفق الممكن البشري، إنما بما يمثله التراكم الزمني للتصورات البشرية لهذا النص وقراءاته المتواصلة عبر تاريخية التجارب البشرية.

يجب الاعتراف بأن كل مشروع أيديولوجي في العالم الإسلامي اليوم، يسير إما مستهلكا للمخزون الأيديولوجي للوعي الإسلامي، المؤسس على منظومة تاريخية بعيدة المدى في الزمان، أو يؤسس ذاته على نقيض من القيم التاريخية، لتقوم معركة لا مجدية بين الإسلام والحداثة بمفهومها الأشد غربية، وفي كلتي الحالتين نحن أمام معارك للقيم داخل الوعي الإسلامي، تُنْزَعُ فيها الصبغة التاريخية عن القيم التي تحرك هذه المعركة، أكان ذلك من قبل الإسلام التقليدي، أو العقل المتبني للمشروع الغربي، وعليه فإن المبادرة العقلية داخل الوعي الإسلامي لم تنطلق

البتة من أجل قراءة نقدية للتشكلات التاريخية للفعل الاجتهادي، وما نتج عنه من معارك أكسيولوجية قديما، وما يمكن منه اليوم من انغمـــاس أيـــديولوجي يقـــدم للمشاريع السياسية المنبثقة الوسائل الأداتية للعبة إعلامية، تســـتخدمها اتجاهـــات سياسية بغية مزيد من السلطة والسيطرة.

إن لحظة الفصل لم تنجز إلى حد اليوم في العالم الإسلامي، بل أن الـــتكلس الذي يشهده الوعي الإسلامي يزيد في انفصال المسلم عن واقعه، وقد افتقـــد إلى خصائص الرمزية القرآنية المنفتحة على كل أشكال الوجود البشري، بل هو وعي يرتكز على الخلاصة التاريخية، مارا على مواقع الفعل الإنسي داخـــل الأشـــكال الثقافية للمجتمعات التي دخلت في الإسلام، وبما أن ((نصوص الاجتهاد الكـــبرى عند المفكرين والأئمة هي بمثابة بيانات أو برامج عقائدية))[1]، فقد انبنت عمليـــة ديناميكية خطيرة لم يتم الكشف عنها إلى حد اليوم، إذ وصل المنتـــوج الأرضـــي بالخلاصة المتعالية للقيم القرآنية، وتزايدت التأويلات بسبب جدلية ما يصطلح عليه محمد أركون السيادة العليا والسلطة السياسية[2].

يسعفنا مفهوم العلاقة الجدلية بين السيادة العليا والسلطة السياســـية، لفـــك خيوط الرد المتواصل لقيم الأرض نحو المقدس، وتراكم الرأسمال الرمزي للجماعات البشرية وتماهيه مع التجربة الإيمانية رويدا رويدا، ويكشف أيضا عن ذلك التحول المستمر للأشخاص نحو القداسة، والذي أحال التجربة القيمية للمسلم نحو شـــكل من الصنمية توارت خلفها التجربة الأخلاقية للإسلام الفاعل والنشيط، لتتلـــبس بتأويلات يفترض داخل كل مذهب أنها لازم ضروري لسلامة كل مـــن القـــول والفعل الإيمانيين، فهي تجر خلفها أحكام معيارية ومحاكمات ينوب فيها الإنســـي الإلهي.[3]

---

(1) بنسالم حميش: **التشكلات الأيديولوجية في الإسلام – اجتهادات والتاريخ –**، ص 15.

(2) أركون: **تاريخية الفكر العربـــي الإسلامي**، ص 166.

(3) تفحص في ذلك التصوف الطرقي، والجذب الذي يؤلفه شكل الطريقة، بما انه يرتكـــز على تفسير ميتافيزيقي، وبنية تراتبية لمجموع الجماعة تتحول فيها أفعال شيخ الطريقة إلى دليل شرعي، لتتغير المفاهيم العقدية الإسلامية، تغيرا كليا، والحق أن هذا التحول يمكن أن تفسره مناهج العلوم الاجتماعية تفسيرا موضوعيا.

ولأن المسلم يجعل الانخراط داخل النص، ضرورة يتبين فيها مشروعية أفعاله من عدمها، فكيف يكون فعْله إذن، وقد حمل وعيه التاريخي بطاقة هائلة من الدوافع العقدية والعملية تماهى فيها، الأمر البشري بالآخر الإلهي؟ خاصة أن الحاجة إلى فهم النص تعني لديه الانتماء إلى تصور مذهبي ما وعيا للغايات المنوطة بالقول والفعل، وهنا يؤدي المخيال التاريخي فعله في بناء الدلالات والمعاني داخل نسق التصور الإيماني، خاصة أن الرأسمال الرمزي سيعمل على تفعيل حركة انخراط هذا التصور في الواقع ومن ثم الطموح إلى تغييره، وهكذا «تعاش هذه السيادة العليا من قبل الجسد الاجتماعي (المجتمع ككل) وينظر إليها وكأنها فوق بشري أو فوق أرضي»[1]، تتجلى بوضوح في التأليه الذي حظي به آل البيت في الجانب الشيعي، وكذا في تحول البشر إلى رموز مقدسة، كما هو حال الأولياء الصالحين، بل وأئمة المذاهب الفقهية الأربعة، وكذا اتخاذ معظم الأنظمة السياسية، الشرعية من التسلسل التاريخي المفترض إلى الحضرة النبوية، وكيف اُتخِذَتْ بعض المذاهب الإصلاحية في القرن التاسع عشر مثل الحركة الوهابية، بوصفها مرجعية مطلقة لآليات سلامة الإيمان، والآن تؤلف شكلا رمزيا للإسلام المعاصر الصحيح، استغلته امبراطورية العولمة، بغية تصوير نمطي لإسلام يؤجج الصراع، ويعمل داخل حركة سياسية عالمية لحرب مفترضة بين شقي الخير والشر، تجلت في حروب إقليمية تكتسح مساحات العالم الإسلامي. كما يلاحظ هذا الاستغلال المفرط للرأسمال الرمزي للأمة الإسلامية، في بناء مخيال سياسي، يُفعل فكرة ضرورة العودة إلى الخلافة الإسلامية، كإمبراطورية تعتمد في مسألة الشرعية على الصورة التاريخية.

وهكذا فإن الملاحظة الأكثر إثارة اليوم، هي استمرار الذاكرة الرمزية لمفهوم الأمة الإسلامية، في أدائها وظيفة خلق القيم والرموز، وإلباسها لباس المقدس، واستلهام الشرعية الدينية، وبأساليب مختلفة يُستخدم الرأسمال الرمزي للأمة في زمان التحولات الكبرى التي اقتضاها العقل الحديث، إن السؤال الذي يستوجب تحليلا موضوعيا، يرتكز على تفكيك أركيولوجي للكيفية التي يعمل بواسطتها

(1) المرجع السابق، ص 18.

الرأسمال الرمزي للأمة- بوصفه خزان لذاكرتها-على تجييش الطاقات الإنسانية أداء لخطط أيديولوجية إقليمية ودولية، تستمر في رد السلطة السياسية نحو السيادة العليا، وتعبئة التاريخي بالإلهي؟

إن عملية الرد المتواصل للأرضي نحو الشرعية السماوية يؤدي إلى:

1- انشطار التأويلات وتوالد القيم وإحداث الرموز الثقافية، كانت لهذه العملية ردود أفعال شديدة السلبية على الواقع، فقد انغلق العقل على ذاته وكرر الذاكرة التراثية بطريقة افتخارية، وحول المضمون التراثي إلى رد فعل دفاعي اتجاه التغيير.

2- إن تكلس الذاكرة التراثية، وتحولها إلى مخزون لاشعوري فاعل في الواقع الإسلامي، أدى إلى البحث عن ضروب الشرعية، تحسسا للمعنى داخل النص، الأمر الذي أدى إلى التوالد اللانهائي للقيم، فكان استحداث مفهوم الموقعين عن رب العالمين وآليات التوقيع قديما، سحبا للمقدس على التاريخي، ومن ثم انخراط القيم التاريخية داخل المقدس والحق أن هذا التوقيع جلب صراع القوى على أحقية امتلاكه، هنا تتضخم السلطة المدافعة عن النص، ومن ثم الإنتاج المتواصل لتصورات الشرعية، التي تخلق الأفعال المتحكمة في الواقع.

تتسع هذه العملية اليوم في الدولة الوطنية الحديثة المنبثقة بعد الكولونيالية، ليكتسح مفهوم الشرعية كل الأفعال السياسية، بما أن المرجعيات تؤلف علاقة أخرى بين السيادة العليا والسلطة السياسية، فتُؤَسُسُ وزارات الشؤون الدينية ويزداد التكريس الأيديولوجي للرد المتواصل للأرضي نحو السماوي حسب مقتضى الأمر السياسي، خاصة إذا تم النظر إلى الدور التي يؤديه الإعلام كفاعل في بناء سلطة لها قوة الإقناع والتجييش، ذلك أن الأيديولوجية المكرسة للتصورات السياسية في الدولة الوطنية، امتدت نحو المرجعية الدينية لتتخذ المشروعية من رموز تاريخية ذات أصول أنثروبولوجية ومجتمعية متجذرة في عمق التصور القيمي للإنسان.

تبدو فلسفة غلق باب الاجتهاد خلاصة لأزمة الوعي الإسلامي أمام حضوره الماضي والحاضر، وهي فلسفة جلبت للعالم الإسلامي فراغ البين، فقد أوصد باب

عقله، بينما ترك الآخر يفكر عنه ويُقَيِمُهُ ويبث في أمره، ماذا يعني غلق باب الاجتهاد؟ يعني تأبيد لحظة البداية، وهي لحظة المشروع العباسي السياسي، إنه تمظهر للصراع السني الشيعي، وللاختلاف في الرأي الفقهي في عصوره الأولى، كانت خلاصته الفقدان التدريجي للسيطرة على مصير الذات، وتحول للمجال الحيوي نحو النهب، تجلى في الدور الذي أدته السلالة العثمانية، من تكريس أيديولوجي لمفهوم الخلافة الذي اقترن بصون بالبيضة، وتفريغ العقل من الاجتهاد، الاجتهاد الذي يعني أصلا بذل الجهد للتفكير في موضوعات العالم، الأمر الذي مهد السبيل للكولونيالية، لتكون المسؤولة على موت الذات وتقديرها لذاتها، وموت روح المبادرة الفاعلة.

كما يؤدي مفهوم غلق باب الاجتهاد موت المسلم على صعيد الفعل التاريخي، الأمر الذي يعني غلبة شكل من القيم التي تفتقد للتوازن الإنساني التاريخي، وهيمنة صورة نمطية تتخلى عن قانون التحول والغلبة، لتركن إلى مقاربة الوحدة القيمية، ومن ثم إلغاء كل منطق التاريخية الفاعل في الواقع.

في تخطي الملمح التبجيلي والافتخاري للتاريخ الإسلامي، والانتقال إلى الفعل التاريخي كما مر به الإنسان فعلا، والتمكين من تناول الحقيقة كما هي، وليس كما ينبغي أن تكون، تبدو فكرة الوسطاء القائمون بين النص والعقل فكرة محورية لتفسير تكاثر التأويلات، داخل المجال الدلالي للفعل الاجتهادي، خاصة في مجال الفقه، وتكون التركيبة بين التصورات العقدية والفعل البشري راجحة ومفهومة، ومن ثم تفسير ظاهرة الانقسام في التاريخ الإسلامي بين المؤولين، المتحققين بالظاهر وآخرين بالباطن، صحيح أن ما ذكى التضاد بين هؤلاء، هو لغة القرآن ذات البنية الدلالية المجازية والغنية جدا بضروب البلاغة المميزة، لكن كان للتجربة التاريخية دورها الحاسم في هذا الانقسام، وفي الاستغلال البراغماتي للتصورات العقدية، والاستزادة في بنى الاجماع عبر البنية التأسيسة لمختلف المذاهب.

هنا يتأسس الاعتقاد ليتبعه تقنين عملي ضبطا لمشروعيته، وهو بالفعل يجري داخل سياق إنساني تاريخي، يتموقع ضمن أطر الاختيارات البشرية على رأسها الأيديولوجية، بما أن الاجتهاد مجهود يقوم به البشر قراءة للنص وتحويل

الاجتهادات نحو مشروعية المقدس إذ ((الاجتهاد يظهر كثابت تتجلى من خلاله الممارسات المعرفية[...] الساعية إلى تنظيم علاقات المسلمين الدينية والدنيوية))[1]، وتطويع القيم الأصلية لتشمل المستحدث، فيكون البحث عن الشرعية هو المسألة الأكثر خطورة في الواقع الإسلامي.

عبر الرد المتواصل للبشري نحو الإلهي، تختفي الحقيقة التاريخية في أشكال التخريجات التي يقوم به وكلاء يتبنون عملية الوصل بناء للشرعية داخل مذهب ما، ويفعل هؤلاء الوسطاء من أجل المزيد من الترميز، واستحداث الوصل بين الصورة التاريخية التي اعتبرت أصلا من الأصول والواقع، واليوم يبدو هذا الواقع أكثر جلاء، فهو مسيب من أهله الضائعين في عملية البحث عن الشرعية والمشروعية.

قد يثير طرح فكرة غلق باب الاجتهاد داخل حقل القراءة الأكسيولوجية ردود أفعال تستنكر مثل هذا العمل النقدي، وترى فيه إقحام للعقلانية الغربية وتصوراتها داخل خصوصية إسلامية، غير أن ما يحدث داخل الإسلام الراهن من تجاوزات سياسية انقلبت على الأصل بالتقويض، تدعو ضرورة لفك الخناق عن التصورات المعرفية داخل حقل الاجتهاد، فقد بات من اللازم فتح باب الاجتهاد للملمة الفعل الإنساني داخل حقل الممارسة الإسلامية، إذ غلق باب الاجتهاد خوفا من البدعة، قد خلص إلى تأسيس شكلين من التجاوز، الأول: وهو فقدان الواقع الإسلامي للمصداقية الثقافية الإسلامية، أما الثاني: فهو التحول المستمر للفعل عن طريق التكريس الأيديولوجي نحو زمان خلى ومن ثم تبقى الثقافة الإسلامية تعاني من فقدان التجاوز نحو اللحظات القادمة.

إن الرد المتواصل للقيم من الإنساني إلى الإلهي في الصيرورة التاريخية الإسلامية، أحدث تصورا لا زمنيا لهذه القيم، وأدى إلى انفصال بين الزمن الإنساني بمعاييره المخصوصة بالتغير من جهة والمتعالي من جهة أخرى، فانشق الإنسان عن منظومته القيمية محولا إياها إلى شكل طقسي مغلق، يؤدي بمجرد

---

(1) بن سالم حميش: التشكلات الأيديولوجية في الإسلام – الاجتهادات والتاريخ – ص 13.

التكرار التقليدي للفعل الماضي، فهل يكون في إعادة القيم للإنسان كفاعل إعـــادة لمسؤوليته على أفعاله وواقعه؟ كيف يمكن إعادة الربط بين القيم الحية والمنفتحـــة للقرآن والتجربة الإنسانية بوصفها فعل تاريخي ينخرط في الواقع؟ ما هي الآليـــات الإجرائية التي تجعل من السيرة البشرية صيرورة صالحة بما أن هرم الغايات القرآنية تعلوه قيمة الصلاح؟

ثانيا: أزمة الأنسنة وجنيالوجيا القيمة داخل فعل الاجتهاد

ليست الحداثة الغربية إلا خلاصة لنضال الإنسان الطويل للتحرر من القهر المؤسساتي، وعلى رأسه قهر مؤسسة السلطة الدينية، لابد من أن نأخذ في اعتبارنا-إذا كنا بصدد رهانات التحديث في العالم الإسلامي- تاريخية الفعل التحديثي الغربي، وارتباطه بصيرورة مميزة للتاريخ الخاص، وهو هنا تاريخ الحرب التي قامت بين الإكليروس من جهة، والعقل الإنساني المستطلع إلى الحرية والكشف عن الحقيقة من جهة أخرى، وبما أن التقديس كان في العصور الوسطى حالة من الشرعنة التي لا يمكن تخطيها بوصفه من ضرورات الإيمان، فقد تأسست دعوة الأنسنة لكي تكون علامة مناهضة لكل ما هو فوقي وإلهي، ولا ريب أن صيحة نتشه على تخوم القرن العشرين بموت الإله[1]، لم تكن إلا خلاصة للضغط الكثيف الذي مارسه رجال الإكليروس على الضمير الديني الغربي، فخرج الناس أفواجا من المسيحية باحثين عن حرية تخلصهم من سلطة رجل الدين، وقد بينت الجينيالوجيا -بوصفها منهجية نتشوية بامتياز -ذلك المسار الإنساني الخالص لنشوء القيم وصراعها الذي يعني أن الحياة هي مصدرها الأوحد[2]، كما كشفت عن حدود التصورات داخل المنظومة الأكسيولوجية الغربية بوجه عام، وكيف تنمو القيم من قلب إرادة الحياة الصاخبة والمقصية، مما يعني سقوط المتعالي ونهاية المعنى الموجود في ذاته ولذاته، وحلول الإنسان مقام إله.

---

(1) نتشه: **هكذا تكلم زرادشت**، ترجمة فلكس فارس، دار القلم بيروت لبنان، د ط، د ت، ص 112.

(2) نتشه: **جنيالوجيا الأخلاق**، ترجمة محمد ناجي، إفريقيا الشرق الدار البيضاء المغرب، د ط، 2006، ص 52.

لم يكن حصول التماهي بين الإنسان والإلـه في الفكـر الغربـي الحـديث والمعاصر، إلا خلاصة عن صيرورة مرَّ بها اللاشعور الحضاري الغربـي الطويل عـبر تجربته العقدية، فالإنسان مقابل المسيح بما أنه الإنسان الإله، زال الإله المتعـالي وبقـي الإله الأرضي، وأصبح الإنسان القوي مقابل الإله الإنسان الضعيف الذي مثله المسيح زمنا سحيقا، وعليه لن يكون مصدر القيمة متعاليا بل دخل الوعي الغربـي في حالـة من الأنسنة المفرطة، أصابته بفوبيا غريبة ضد المتعالي يصعب البرء منها[1].

لم تكن فلسفة العدمية إلا خلاصة كرونولوجية وتاريخية، للتعسـير الـذي مارسه الإكليروس في مساره الدءوب لتحويل قيم الأرض نحو السماء، الأمر هكذا فأي فعل للأنسنة يرجى داخل حقل الممارسة الإسلامية، بغية المحافظة على السلطة الأخلاقية للمتعالي؟ حتى لا يتم السقوط في أزمة العدمية التي حولـت البوصـلة الأكسيولوجية إلى حالة من اللايقين والتذبذب، وجعلت من الهيدونية هي خطـة تسيير حياة الإنسان، فبات يئن تحت ضغط المادية الباردة والآلية المفرطة؟ وعليـه فمن الواجب السؤال عن كيفية المحافظة على المكتسبات الروحانية للإسلام اليوم؟ وقد تبينت شناعة العلمانية المسرفة في تجاوزها للحقيقة الإنسانية التي لا تكف عن اثارة سؤال الماوراء، لتحيا شقاء العدمية، إذا بدى لها أن هذا الماوراء هو مجرد ثقب أسود لا يجيب عن نفسه، إلا عبر الدهرية الخانقة للأفق الروحاني المـرجح لكـل أخلاقية، في حين أن روح الدين كما يردف إلى ذلك طه عبد الـرحمن، تخـرج الإنسان من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، إذ ((أن الائتماني يتوسل في الوصول إلى غايته بالتزكية العملية، جاعلا الإنسان يتحول قلبا وقالبا، بحيث يصير متعبدا لله في كل شيء وفي كل وقت وفي كل أين))[2]، هو الاندماج الذي تمكنـه الـروح

---

(1) بعد تجاوز التصور المتعالي للقيمة، دخل الوعي الأكسيولوجي الغربـي في حالة من الـرد المتواصل للقيمة إلى المحضن الإنساني الخالص، وهو الأمر الذي تبين عنه القراءات الفلسفية ثم العلمية للدرس الأكسيولوجي في الغرب، إذ تذهب النظريات الأخلاقية نحـو جـدل يكيف المقتضى القيمي وفق مطالب التجربة الإنسانية، سواء تعلق الأمر بالاتجاه المثالي كما هو الحال في نظرية الواجب عند كانط، أو نظرية المنفعة في الفلسفة التجريبية الانجليزية.

(2) طه عبد الرحمن: **روح الدين – من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية** – المركز الثقافي العربـي، بيروت لبنان، الدار البيضاء المغرب، ط 2، 2012، ص 501.

المبثوثة عبر العقلانية اعتبارية في القرآن باعتباره إحاطة مرجعية بالقدرة الإنسانية، لتوجهها نحو الاتزان اعتبارا وائتمارا.

قديما أسس الشاطبي موافقاته على قسمة المقاصد إلى مقاصد الشارع ومقاصد المكلف[1]، وإن شئنا التعبير بالصيغة المعجمية المعاصرة داخل حقل الأكسيولوجيا، قيم المتعالي وقيم الإنساني، ذلك أن الفقيه الغرناطي قد أدرك الدور الذي تؤديه التجربة الإنسانية، في تمثل الفعل الصالح الذي هو غاية قرآنية بامتياز، كما كان تركيزه على تحليل حكم المباح دليل بناء الاجتهاد على الإحاطة بالتجربة الإنسانية في علاقتها بالواقع، فتؤدي جدلية المصلحة والمفسدة إلى تأسيس فلسفة للتشريع تتشاكل فيها الحقيقة الإنسانية بالقيم المتعالية، لتحصيل الخبرة الإنسانية الصالحة، التي تندمج في الواقع لتصيره نحو خبرة الصلاح، بما أنه غاية الغايات في القرآن.

كان المقصد الذي سنه الشاطبي في موافقاته، هو إحداث فلسفة جديدة للتشريع تمكن من بناء منظومة تتوازن فيها القدرة الإنسانية مع المقاصد التي سنها الشارع. لذا يركز الشاطبي منبها على خطورة خطاب التعسير، وهو ما يبدو في نقده للخطاب الصوفي الذي أوغل في إخراج الإنسان من دائرة التكليف، بفرضه قيودا على العمل الإنساني[2]، كما يتبن ذلك أيضا في نقده للخطاب الأشعري في مسألة التكليف بما لا يطاق[3]، ذلك أن الفقيه الغرناطي قد تحققت لديه وهو في القرن الثامن الهجري، قرن مغادرة المسلمين للأندلس وقرن مغادرتهم للتاريخ، صورة نمطية عن ذلك الانفصال الذي قد يحدث بين قيم الدنيا وقيم الآخرة، إذا ما استمر الخطابين الأصولي الفقهي والصوفي في إحداث جدل التعسير، ففلسفة المقاصد تعني ايضا احتضان التجربة الإنسانية واعتراف بها في بناء الغاية من الخطاب الإلهي للبشر، فلا يمكن تحصيل هذه الغاية إذا تم تجاهل التجربة الإنسانية في تمثل الخطاب المنصوص في القرآن، والدليل على ذلك أن إنْبِاءُ هذا

(1) الشاطبي: **الموافقات في أصول الشريعة**، ج 2، ص 3.
(2) الشاطبي: **الاعتصام**، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط2، 1995، ج 1، ص 99.
(3) الشاطبي: **الموافقات في أصول الشريعة**، ج 1، ص 107.

الخطاب على مفهوم مركزي وهو المصلحة والمفسدة، يعني نزوله في إطار التصورات البشرية التي تبدأ بفقه الواقع من خلال جدل اللذة والألم، وتزيد صعودا نحو بيان الفائدة الموضوعية من وعي ضرورة الفعل، ثم النظر فيما هي النتائج المستخلصة من ذلك؟ إن مفهوم المقصد هو إعادة للخطاب الشرعي نحو الاندماج بالقدرة البشرية، فقها لمراد الخطاب الشرعي، ونهوضا للعمل به.

وهكذا تحمل فلسفة التشريع التي استقدمها الشاطبي في موسوعة الموافقات، تلك الآليات التي تعمل على بناء الشخصية الإنسانية الصالحة، سواء تعلق الأمر بالإنسان في مستوى ممارسة التجربة الإنسانية البسيطة، أو الإنسان وهو يؤدي فعل تاريخي كما هو حال المكلف السياسي، ومن ثم بناء مجتمعي يؤسس فكرة الموازنة بين ضرورة الفعل من عدمه، بما أن المصلحة والمفسدة هي بوصلة التوازن الأكسيولوجي.

لقد استنهض الشاطبي مفهوم الأمة الأمية[1]، وهو مفهوم يحيل إلى قراءة عميقة في التجربة الإنسانية التاريخية سواء تعلق الأمر بالأفراد أو الجماعات، فالأمية من الأم وهي تعبير عن التجربة الفطرية التي تتحسس القيم دون املاءات من خارجها، ميزتها أنها تدرك القيم الصالحة، ولذلك فهي تنخرط في أداء المقاصد التي نصها الشارع، أما الأمية على مستوى الحس الاجتماعي، فهي تجاوز كل التأويلات التي تخرج مقاصد الشارع عن أداء غايتها الكلية، وهي الصلاح كسيرة عامة تميز المجتمع المسلم عن غيره، فهل تمكن الشاطبي من بيان أزمة الإسلام القادم وقد انفصل إنسانه عن مفهوم الصلاح؟

ولأن الشاطبي قد تنبه إلى دور الإنسان كفاعل للصلاح في الشريعة الإسلامية، فقد أولاه الحضور عبر ما اصطلح عليه مقاصد المكلف، وهي هنا حضور النية والإرادة التي تفقه خطاب التكليف وتعمل بالتالي على أداء مقاصد الشارع فـ «المكلف إنما كلف بالأعمال من جهة قصد الشارع بها في الأمر والنهي، فإذا قصد بها غير ذلك كانت بفرض القاصد وسائل لما قصد لا مقاصد، إذ لم يقصد بها قصد الشارع فتكون مقصودة، بل قصد قصدا آخر جعل الفعل أو

(1) المرجع السابق، ج 1، ص 33.

الترك وسيلة له، فصار ما هو عند الشارع مقصودة وسيلة عنده، وما كان شأنه هذا نقص لإبرام الشارع، وهدم لما بناه))[1] من الجلي أن الاختلال بين المبادئ المنصوص عليها في الشريعة والنية البشرية، يعني تكريس الهوى والاحتيال على القيم الصالحة التي هي الغايات النهائية للخطاب الشرعي، بهذا يثير الشاطبي قضية غياب التواصل بين مقاصد الشارع ومقاصد المكلف، ويطرح مسألة ضرورة استيعاب الاجتهاد لمفهوم الشخصية الصالحة، ولمحالة أن الفقه إذا تعرى من الخلق الحسن، يعني تجاوز للغاية منه، بما أن فقه الباطن ضرورة موضوعية لكمال فقه الظاهر، وهي خلاصة الإحياء الغزالية وقد تحول الفقه في العصور الإسلامية اللاحقة إلى خدمة السلطان والفقهاء إلى سدنة السلطة[2].

لقد مكنت الخلاصة الشاطبية من دروب أخرى لإعمال العقل في اجتهاد، يتوافق مع الحال السياسي والمجتمعي الذي كانت تمر به الأندلس في قرنها الثامن، بحيث ألف التصور المقصدي عند الشاطبي مرحلة جديدة في تاريخ الفكر الأصولي الإسلامي، جعل الشيخ رشيد رضا يصرح قائلا ((فلولا أن هذا الكتاب ألف في عصر ضعف العلم والدين في المسلمين لكان مبدأ نهضة جديدة لإحياء السنة، وإصلاح شؤون الأخلاق والاجتماع))[3].

لقد ألفت فكرة المقاصد ثورة في قلب الاجتهاد، فكيف للإسلام المعاصر أن يجدد معقوليته وقد احتكر الحديث فيه سدنة آخرون ينشئون التصورات ويمكنون من إسلام يجادل ولا يفعل؟ بل تبدو شناعة المواقف الفقهية الآن، في تحويلها للإرادة الإنسانية نحو ارضاء مطالب الشخصية الضعيفة التي سكنت الإسلام منذ قرون عديدة، من قبيل التساؤل عن أحوال للوجود الإنساني يتجاوز ما يقيم الأود[4]، ومن

---

(1) الشاطبي: **الموافقات في أصول الشريعة**، ج 2، ص 245.
(2) أنظر الغزالي: **إحياء علوم الدين**، دار الفكر، بيروت لبنان، ط 2، 2003، ج 1، ص 23.
(3) رشيد رضا: **مقدمة كتاب الاعتصام لأبي اسحاق الشاطبي**، ج 1، ص 4.
(4) تصفح كتب الفتاوى الكثيرة الانتشار في سوق الكتاب في العالم العربي، والحصص الإعلامية المخصصة لذلك، إنها تركز على أسئلة تتخطى أزمة المسلم اليوم، وتذهب نحو قضايا تلفها البساطة التافهة، والمشهد يعد دليلا على مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي كما يذهب إلى ذلك مالك ابن نبي.

ثم التخلي عن بناء المسار الحقيقي للفعل الصالح، والحق أن حال الفقه والفقهاء اليوم برهان ناجز عن تواري المسلم، بما أنه انصرف عن الغايات المنصوصة في النص، واتجه نحو ما لا يقيم ذات البين، مما يعني دخول العقل الإسلامي في حالة من الغيبوبة العميقة، لا يمكن الاستفاقة منها إلا بخلخلة العقائد الثاوية في غياهب وعيه، وتفكيك حركته اللاشعورية التي تكرس مجموع من القيم التاريخية التي مر بها المسلم يوما ما، هل لنا وسيلة لفك خناق السلطة التقليدية على مسار القيم في الواقع الإسلامي؟ ومن ثم انتاج انسان جديد يعيش روح القيم، ولا يقلد صورة القيم.

خلص التشخيص العياني لحال المسلمين والإسلام اليوم عند محمد أكون، إلى تحديد مواضع الداء التي جعلت المسلم يزول من الفعل الحضاري الإنساني، وهو تشخيص يركز على أزمة قائمة بذاتها، بما أن الإنسان يغيب عن المبادرة التاريخية، ويحول مخزونه القيمي نحو زمان إنشائي وهو زمن الرسول والصحابة، ليعجز عن تقديم المبادرة كما قدمها هؤلاء فقد ((أصبحت هذه الصورة الأسطورية المضخمة التي شكلتها الأجيال المتتالية من المسلمين تحجب عنا صورة الحقيقة التاريخية. وضاعت الكثير من المصادر والوثائق الثمينة في زحمة الصراع الجاري بين مختلف المذاهب الإسلامية، و لم نعد قادرين على التوصل إلى الصورة الحقيقية التي تضاءلت شيئا فشيئا حتى اختفت تحت البنيان الخيالي الشامخ للصورة المثالية التي ركبها المؤمنون))[1].

إن التحول نحو اللحظة التدشينية، أو ما يصطلح عليه الجابري عصر التدوين[2]، قد أدى إلى الغياب الكلي للأنسنة في السياق الإسلامي، بما أن الحوار العقلاني مقطوع والمبادرة الإنسانية في التفسير والإنشاء، تعني في كثير من الأحيان تجاوز للحق الإلهي، وعليه فلن يحدث التحول في العالم الإسلامي، إلا بانطلاق هذه المبادرة الإنسانية التي تعني عند أركون ((العقل المنبثق الصاعد: أي العقل

---

(1) أركون: **قضايا نقد العقل الديني – كيف نفهم الإسلام اليوم** –ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت لبنان، ط 4، 2009، ص 145.

(2) محمد عابد الجابري: **وجهة نظر –نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر** – مركز دراسات الوحدة العربية، ط 5، 2015، ص 10.

الاستطلاعي أو المستقبلي الجديد. وهو العقل القادر في آن معا على الإسهام في النقد البناء للحداثة»[1]، وهذا العقل بالنسبة لأركون لن يُنَالَ بتخطي الاهتمام بالإنسان وتجاوز الكشف عن الحقيقة التاريخية كما حدثت بالفعل، إنما يكون بالبدء في بناء مرحلة جديدة تعني عقل إسلامي معاصر يستوعب منجزات العقل الحديث، ليس استيعابا تبجيليا، بل قراءة ونقدا، يشغل فيها الإنسان مركز الاهتمام فعلا وغاية، ليؤلف الروحاني بعدا منفتحا على التجربة الإنسانية.

إن تواري الإنساني داخل بنية الاجتهاد الشافعية، باعتبارها مجرد تأسيس للآليات التقنية الأصولية، جعل من العملية فارغة من المضمون الأنثروبولوجي، إذ تعبر العملية برمتها عن اهتمام منهجي بحت، يولي للغاية التشريعية من حيث هي أداء تقني محض، الدور المركزي، فقد كانت الرسالة للشافعي، تبحث عن المنطق الذي يجمل المتفرق، ويوقف اللغط حول النص، ويوحد العقول في علاقتها بالأصول، بعدما اختلف موقف الإسلامي، آن ذاك بين النصية الصارمة، والرأي الذي يعني تولي الحس المشترك، دور في فهم النص ودواعيه العملية، والأمر مبرر في القرون الأولى، وراجح بالنظر إلى التجربة التاريخية التي مر بها الوعي الإسلامي، وهو يؤسس الإطار المرجعي لوجوده الحضاري.

لقد اعتنى العمل الذهني في المتن الأصولي منذ الشافعي بعملية الرد القيمي – الذي هو في الحق ممارسة بشرية –نحو التصويغ الإلهي، وعلى الرغم من أن المكلف بما هو إنسان كان موضوعا لهذا الرد، إلا أن عملية التأصيل تجاوزت الاهتمام بالحضور الإنساني في عملية الرد هذه، صحيح أن الشاطبي بعد ذلك، وفي ثنايا تاريخ الاجتهاد، حاول إلى حد ما الانتباه إلى حضوز النية الإنسانية استيعابا لمقاصد الشارع، أو قل القيم المنصوصة، فيما اصطلح عليه بمقاصد المكلف، فالعملية بالنسبة له جديرة بالاهتمام، لما لها من أثر على القول والفعل البشريين في مجال الممارسة العملية، إذ الخطاب موجه للإنسان، وإليه تعود القيم تنظيما لحياته، وإذ ذاك أثار الشاطبي أسئلة عميقة حول الأفعال البشرية، في علاقتها بالأوامر

---

(1) أركون: **معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي بيروت لبنان، ط 1، 2001 ص 29.

الإلهية، تجلى في اهتمامه بحكم المباح وتقلباته الغائية، داخل التجربة الإنسانية الخالصة، وعلى الرغم من هذه اللفتة الشاطبية الهامة داخل تاريخ الاجتهاد، إلا أن استيعاب الدرس الإنساني داخل المتن الأصول يغيب حتى في زمان اللقاء بالعقل الغربي، والتحقق بتفوقه على العقل الإسلامي في الإحاطة بمسائل الإنسان.

إن لحظة الدرس الإنساني داخل حقل الاجتهاد تحين اليوم ضرورة، بما أن الزمن الحديث الذي يحيا فيه المسلم قسرا، يولي للإنسان الأهمية في فهم الحقيقة وأداء الفعل، فعلى التصور الإسلامي، أن يدخل في ثناياه الدرس الأنثروبولوجي، إذا كان بصدد بناء منظومة تشريعية وأخلاقية فاعلة تحضر في زمان مركزية الانسان، فحقل النقد الإنساني يتسع إلى حد لانهاية له، في حين يتميز العقل الإسلامي بحالة من الصمت اتجاه قضايا الإنسان، ليعبر عن غياب القدرة عن الإجابة[1].

إن غياب الدرس الإنساني داخل الاجتهاد أدى إلى ما يلي:

1- اغتراب الإنسان وتواريه خلف الاكراهات التي لم تعد إلهية بل إنسانية بحتة، وذلك بفعل الرد المتواصل للقيم الإنسانية إلى المصدر الإلهي قسرا، ردا مكن من ادماج أشكال الحضور الثقافي للمجتمعات الإسلامية في بنية السيادة العليا، وتماهي بنية مجتمعية مخصوصة في صورة الإسلام[2]، بما أن المسلم يبحث بطريقة دءوبة -في كل أحوال حياته الإنسية- عن المبررات الشرعية، لتعبر هذه الحالة عن فقدان للحرية والمبادرة

---

(1) نضرب مثلا عن هذا الوضع، بالغياب الكلي لهذا العقل داخل النقاش العقلاني فيما يلزم عن مسائل الإيتيقا اليوم، غياب يبدو جليا في الإجابة عن قضايا الأخلاق الحيوية بطريقة عقلانية تستدعي النقاش، فكل ما هو موجود هي فتاوى فقهية تركز على منطق تقليدي، تغيب عنه التصورات حول الإنسان، صحيح أن العقل الغربي يتميز بالتطرف في تصوراته عن العقلانية، والمركزية الإنسانية، لكن من جهة أخرى يبدو أن العقل الإسلامي عاجز عجزا كليا عن المناقشة، بما أنه لا يزال يكرر العملية الأصلية، وهي الرد نحو الأصول بالطريقة الكلاسيكية التي تأسست في القرون الهجرية الأولى.

(2) أنظر كيف امتزج الإسلام بالتصورات الدينية التي وجدت في الحضارات الإنسانية التي دخل إليها، فلا يمكن أن يفهم الإيراني الإسلام كما يفهمه الأفغاني والباكستاني وهلم جرا، إنها نزعة أنثروبولوجية لابد من وعيها إذا كنا بصدد وعي عقلاني لطبيعة الاجتهاد.

الإنسانية، التي تقتضي الاختيارات الممكنة، قبل أخذ القرارات الأخلاقية المناسبة دون المرور على الوسيط المكلف برد فعل إنساني إلى المصدر الإلهي، على الرغم من افتقاد العقل إلى مسوغات المنهجية لهذا الرد.

لا تعني هذه الخلاصة، اتخاذ للوعي الغربي الرافض للمتعالي، والمجاوز لحق الروح في الاشباع مثلا، إنما هي دعوة إلى وجوب احتضان الانسان في الدراسات الإسلامية كموضوع حقيقي، والعمل على تمكينه من أداء الفعل المؤسس على التصورات الحقيقية للحياة، خاصة أن السلط السياسية المتعاقبة على أرض الإسلام تكرس هذا التواري، وتعمل بواسطته على استغلال الجماعات الإنسانية بل واستغفالها، فادى ذلك إلى حدوث استمرارية تاريخية لعملية خروج المسلم من التاريخ.

2- إن غياب الإنسان في التصورات الإسلامية اليوم، هو الذي مكن للصراع الإيديولوجي من اتخاذ مبادرة الفعل، فحدث تخطي للإسلام الفعال، الحي والبناء، والخطر الآن محدق بالإسلام، إذا ما واصلت امبراطورية العولمة استغلال التصور البراغماتي للتاريخ الإسلامي مفهوما وواقعا، بتكثير التأويلات الأنطولوجية حوله، وإثارة منطق الشبهات، في زيادة الفرقة وإثارة الحرب.

3- إن أشكال التعسير الذي يحياه الإسلام اليوم، يثير الخوف والتوجس، خاصة أن صور نمطية عن الدين المغلق قد راحت ترسخ نفسها، مثل نشوء إكليروس يتخذ الكلمة عن الدين ويؤسس منظومة إنسانية للدفاع عن الله، يتزيا برموز ثقافية ويؤلف سلطة خاصة، وكثيرا ما يتحالف مع السياسة في أداء المصالح والأغراض الخاصة. كما تحول القرآن من كتاب لنهضة الإنسان الروحانية والدنيوية إلى ترانيم تقرأ على الموتى، وتخط آياته لتزيين جدران البيوت، وتكمل المشهد السياسي، في حضور رمزي للحاكم وقد أقسم على العدل باسم القرآن، وحضر إماما أيام الأعياد.

4- إن القارئ للتاريخ الإسلامي ينتهي إلى ملاحظة ذلك الانفصال بين السلطتين السياسية والعلمية، إذ أدت مسؤولية وراثة النبي في التفسير والتشريع بهاتين السلطتين إلى اتخاذ لسان حال الدفاع عن النص وقراءته وتأويله، هي أفعال تؤدى داخل تصورات عقدية تميزت بالاختلاف والصراع، وتحديد أحقية الكلام عن الله وباسم الله، الأمر الذي أدى إلى امتزاج غريب بين الموقف الإلهي والآخر الإنسي، فلا يمكن العثور على اللحظة الصافية للمتعالي اليوم، وقد توارى المصدر خلف المواقف المختلفة، وفي بعض الأحيان المتناقضة التي تتخذ شكل الحرب وأحقية الأداء، هنا تكمن الانزلاقات الخطيرة التي تعاني منها المنظومة القيمية في العالم الإسلامي اليوم، فمن الواجب الانتباه إلى الدور الذي تؤديه المؤسسات الدينية المتحدثة بلسان حال النص في تكثير المواقف القارئة للنص، وهي حالة من الاختلال أدت إلى فقدان الإنسان المسؤولية على الاختيارات القيمية.

5- يتطلب تجاوز الخلل القيمي الذي يقع فيه الاسلام اليوم، عودة إلى الفكر الحر والمبادرة العقلية واندماج في الدرس النقدي، ومن ثم انفتاح على علوم الإنسان.

كيف يمكن إعادة بناء المسؤولية الأخلاقية على حرية الاختيار بحيث نتلافى الخلط القيمي الذي وقع فيه المسلم؟ خاصة أنه يحيا تمزقا قيميا يصعب معه التوفيق بين المنظومة الإكراهية للمواقف الدينية المنقولة، والأخرى التي تدعو إلى ضرورة انفتاح على مكتسبات الحداثة، بما أنها تحمل جهازا مفهوميا قائما على الاختيارات القيمية المنقولة عن التاريخ الغربي، بما هو خلاصة لصراع العقل مع المؤسسة الدينية.

إن الأزمة الأخلاقية تتفاقم داخل الوجود العربي الإسلامي لحد إحداث شرخ عميق بين قيم الدين وقيم الدنيا، وتثير سؤال الجدوى من العبادات التي تؤدى في لحظات الزمان الإسلامي المتكرر، عبر تواتر اليوم وتواتر السنة، ما هي العوامل التاريخية التي أدت إلى انفصال العادات عن العبادات في ممارسات المسلم

اليومية؟ بحيث مكن الاحتيال من خلخلة الشخصية المسلمة، وجعل الانفصال بين الفعل الشرعي والأخلاقي، هو المظهر السائد في السياق الإسلامي اليوم، ما هـــي الآليات الإجرائية التي تعمل على إعادة دمج الفعلين ليؤديان الغاية المنصوصـــة في الشريعة وهو الصلاح في الحال والمآل؟ خاصة أن العلمانية بوصفها الدعوة الأشد ارتباطا بالحداثة، قد اعتمدت ضرورة الفصل بين الفعل الإنساني، والفعل الـــديني، وإطلاق المبادرة الحرة للذات في أمر الاختيارات الخاصة وكذا العامـــة، مـــا هـــو العامل المقوض للصورة التي تجمل الفعل العبادي بالعادي؟ هل يستطيع المسلم اليوم أن يعيد بناء منظومة قيمية تمثل فعلا التجربة أخلاقية الإسلامية؟ بما أنهـــا تجربـــة منفتحة على عقلنيتين، عقلانية اعتبارية في البدء، وعقلانية إئتمارية تستلهم آفـــاق القيمة وعيا وعملا.

ثالثا: علمانية مغايرة أو فصل قيم الدنيا عن قيم الآخرة

تثير العلمانية في العالم العربي الإسلامي، نقاشا حادا، وردود أفعال تشجب محاولة التفكير فيها ناهيك عن تطبيقها، ذلك أنها تؤدي مفهوم الفصل بين الدين والدنيا، ومن ثم درء النقل والعمل بالعقل المحض، ومثل هذا الدرء هو دعوة ترددت في الوعي الإسلامي قديما، وذلك في ثنايا القول الاعتزالي الداعي إلى التحسين والتقبيح العقليين، وهي دعوة جلبت حروبا كلامية، ثم انتهت بترسيم سياسي للمذهب القائل بقيومية النقل، وبالتالي انسداد قدرة الإرادة الإنسانية، بل لن يكون الفعل الإنساني إلا حالة من الكسب الفاقد لقوة التقويم[1]، هو الترسيم الذي اتخذ السلطة المطلقة على الفعل الحاضر والقادم، بل سيستشرف الأزمنة الإسلامية محيطا بالتجربة في كل زمان ومكان.

كما ترددت هذه الدعوة ضمن القول الفلسفي، الذي جلب اللوغوس اليوناني محاولا تحصيل قيومية العقل الذي سيتفق مع النقل، داخل ابستيمي إسلامي يحدد سقف المعرفة بسلطة النقل على الكل، وهنا أيضا انتهى إلى صراع لتهافتين، تهافت يؤكد على التناقضات العقدية التي يزخر بها نسيج النص الفلسفي اليوناني[2]، وآخر يشحذ الدليل على تهافت التهافت[3]، غير أن سلطة التهافت الأول، جعلته يهيمن على العقل الإسلامي ليس من جانب التصورات الفعالة

---

(1) الأشعري: **الإبانة عن أصول الديانة**، مكتبة دار البيان، بيروت، دمشق، ط 5، 2004، ص 46.

(2) الغزالي: **تهافت الفلاسفة**، المكتبة العصرية، بيروت لبنان، ط 1، 2001، ص 75.

(3) ابن رشد: **تهافت التهافت**، المكتبة العصرية، بيروت لبنان، د ط، 2005، ص 48.

للإسلام النشيط والبناء، بل من جانب التجربة الصوفية التي أدخلت العقل الإسلامي في حالة من الاستقالة الأبدية، استقالة من الفكر وأخرى من الفعل، فانفصلت الدنيا عن الآخر، لتكون للدنيا معاييرها وللآخرة معايير أخرى مغايرة، فكيف يمكن تحصيل اللحمة بين مصالح الدنيا والآخرة في بوتقة التجربة الأخلاقية للمسلم؟ هل يكون الأمر ممكنا بإعادة تأسيس الأخلاق على القدرة الإنسانية، ومن ثم نكون أمام رهانات كانطية تعيد زمام المبادرة للإنسان دون غيره، وتفرض ضرورة طرح وعي العلمنة؟

ولأن العلمانية تستقطب استقطابا مركزيا الفعل السياسي، فقد أدت مفهوما للفصل بين الدين والدولة، ومثلت من ثم محور نقاش حاد في العالم الإسلامي أثار حربا لا هوادة فيها بين الفئات المتناحرة منذ حدوث صدمة الحداثة، وسيستمر الخوض فيها إلى يوم الناس هذا.

ولأن مثل هذه الحرب هي الآن ما يشغل العالم بأسره، بحيث يمكن الحديث عن حرب عالمية ثالثة، بين امبراطورية نهاية التاريخ والوجود الإسلامي، فقد بات من اللازم طرح أزمة العلمانية في العالم الإسلامي بطريقة جدية، خاصة أن حالة الغيبوبة التي يعاني منها الوعي الإسلامي عن ذاته، قد حجبت الواقع كما هو، كما أن التصورات الخاطئة عن هذه الذات، قد أدت إلى تصور زائف، يقف في مواجهة الحقيقة، التي تخلص إلى التأكيد، على أن العالم الإسلامي يحيا علمانية مشوهة، فصلت قصرا بين الدين والدنيا، وذلك بفراغ العمل الديني من المضمون الأخلاقي، وفصلت بين الدولة والدين بغياب العدل، مما يعني أن الواقع الإسلامي يكرس فعلا، علمانية غير منتجة، وهو يتوهم على مستوى الخطاب السياسي، أنه يكرس لحمة بين الدين والدنيا ويتصور أنه يعمل بالشريعة ويؤدي الأمر الإلهي، خاصة أن الآليات التي يظن أنه يفعل بها تطبيقا لأحكام الشريعة، قد استخدمت داخل حقل الاجتهاد الفقهي وفق تصورات شديدة التآكل، وقد امتدت بسلطتها على مر التاريخ، هو ما يؤدي إلى سؤال منهجي ذي غاية أنثروبولوجية حول قدرة هذه الآليات على الإحاطة الدائمة بالإنسان، وقد خضع للتحولات وتغير المرجعيات؟

إن تأبيد آليات السحب الفقهي على التاريخ الإسلامي، بدى اليوم فاقدا للمصداقية المعرفية والامكان العقلي، كما أنه لا يستطيع الدفاع عن نفسه، في عالم يثبت الجدارة عبر عقلانية العلم والتقنية، محددا لسقف الانتماء القيمي بحدود الاختلاف والتعدد، والعيش المشترك، وقيومية حقوق الإنسان على الكل، فهل يستطيع التصور الإسلامي أن يدافع عن نفسه أمام المنظومة الغربية العلمانية، وقد تمكنت من رهان الجدارة والمصداقية ثم السلطة؟

إن عملية المماثلة بين النص بوصفه المخزون القيمي للأمة من جهة، والحدث الإنساني الطارئ من جهة أخرى، قد امتدت طوال التاريخ الإسلامي، إنها العملية التي مكنت من بناء حقل إسلامي بحت هو علم الفقه، كما أنها عملية إسلامية خالصة تعني الإنشاء المتواصل للشرعنة، داخل محضن الوجود وفق عملية رد متواصلة إلى النص أو إلى مخزون لاشعوري لتاريخ مر به الإنسان، وهو ما يؤديه الاجماع مثلا بوصفه اتفاق إنساني على شرعية ما، قد تُلزمُ بعد ذلك تجارب إنسانية قادمة، وعليه فالنصوص «محملة بتوابعها التفسيرية، أضحت علامات ميقظة حقة سواء في نطاق إدراك المسلم أو في مقولات حكمه. كما أن تداولها - الخاضع لقوانين "عقلية العصر "أو موجته -قد اكتسى كل خاصيات الظاهرة المجتمعية. وهكذا أصبحت أهميتها تقاس بالمواقف الجديدة، وبالمطالب والحاجات عند الطبقات الاجتماعية المتمايزة التي صارت تعبر عن نفسها في البحث الدائم عن النصوص الملائمة المواتية. وهذا هو العمل الموكول إلى المجتهد الذي لا يقوم بحثه شأن إلا حين تنتهي استماتته في المطالبة والتحرك إلى العثور على العلة الخفية التي تمكنه من تدعيم ما يوليه الإسلام أهمية قصوى ألا وهو تواتر النص»[1]، فبين ثنايا البحث عن العلة تتدخل المواقف البشرية، ويتضخم الدنيوي على حساب الديني، ولكنه يلبس لبوس الديني، إنه تحول للقيم في التجربة البشرية نحو حال من الامتثال الذي يتصور أنه قد جعل كل فعل شرعي بعملية الرد والربط، وحذق وسائل هذا الرد وهذا الربط.

---

(1) سالم بن حميش: **التشكلات الأيديولوجية في الإسلام** - الاجتهادات والتاريخ - ص 34.

وهكذا تستمر عملية الشرعنة، ويستمر توليد القيم من المصدر، والحق أن وهم الشرعنة قد غطى حقيقة هامة، وهي أن كل التخريجات التي يقوم بها العقل هي تخريجات بشرية، تعني التحول نحو علمانية ما ولكنها مغايرة، بما أن البشر هم الذين ينتجون الحكم ويردونه إلى الألوهية ليصطبغ بصبغة المقدس، ولا يخف أن مثل هذا الإنتاج يعني تحميل الموقف البشري، كل الاحداثيات التي ينتجها البشر وهم في جدلية مع التاريخ، ولذلك نشهد اليوم تحول في مفهوم الإسلام، عبر نماذج تنتشر عبر أرجاء العالم.

إن استمرار العقل الإسلامي اليوم في عملية استهلاك ما قاله القدماء، قد أحدث فراغا كبيرا، بما أنه سهى عن حقه في المساجلة التاريخية المجدية، تاركا مجاله الحيوي حقا للآخر، ومن الجلي أن مثل هذه النهاية مبررة جدا[1]، بالنظر إلى استقالة هذا العقل من أداء وظيفة الفعل والبث في التاريخ، ذلك أن وهم المشروعية الذي مارسه الفقهاء في بلاط الحاكم بأمره عبر حقب التاريخ الإسلامي قد أحدث خللين:

1- لقد سارت عملية الشرعنة في الرد المتواصل لما هو بشري نحو الإلهي، وهي عملية تعتقد بناء منظومة دينية بما أنها سحبت الأصل على الفرع، غير أن القراءة الابستيمولوجية للنصوص الفقهية والفتاوى، تؤكد أنها منتوج تاريخي بحت، فالصلة التي ربطت بين الأصل والفرع أحدثت خللا في الموازنة بين الإنساني والمقدس، إذ ستعد بعد ذلك كل الخطابات الموصولة بالنصوص سواء كانت هذه النصوص هي القرآن أو

(1) أدان الكثيرون ما حدث من تحولات في العالم العربي فيما يسمى بالثورات العربية أو الربيع العربي، تحدثوا عن نظرية المؤامرة، عن الفوضى الخلاقة وغيرها من المبررات، غير أن تفحص طبيعة فعل الحاكم بأمره كما تمارس في العالم الإسلامي منذ قرون تبرر جدا حالة الوهن والضعف المميزان للإنسان الذي نعته مالك بن نبي في الجغرافيا المغربية بإنسان ما بعد الموحدين، إنسان غافل ساهي لاغي، وهي خصائص غير محبذة بالنظر إلى القيم الإسلامية المفهومة عبر بيان القرآن. وبالنظر إلى الوضع التاريخي الذي سار فيه الإنسان المسلم، وكذا أحوال الذل التي يحيا فيها اليوم تبرر جدا هذه الحالة من الاستنهاض التي باتت اليوم تخص المنطقة العربية ولا ندري إلى أين تسير؟

السنة أو الاجماع مقدسة، وسينتقل التقديس من النصوص إلى الأشخاص، ألم يصبح ابن حنبل شخصية غامضة تثير الرهبة، والحديث عنها يعني إلى حد ما مساس بالمرجعيات المقدسة؟

2- إن عملية الرد إلى الأصل أدت إلى تضخم ما هو دنيوي على حساب ما هو إلهي، مما أحدث قسرا انفصال الدين عن الدنيا، ومع غياب التعقيل اللازم للإحاطة بالدنيا، بقي المسلم رهينة اتجاهين متجاذبين، اتجاه يردد أن كل الحلول للمشاكل البشرية كامنة في النصوص الأصل، وآخر يرى أن العلمانية بمواصفاتها الغربية هي الحل، بين هذا وذاك تجد دعاوي العلمانية في العالم الإسلامي مبرراتها، إذ بات الاستغلال البراغماتي لمسألة الرد إلى المقدس هو الظاهرة السائدة، وعموما فقد تضخم الدنيوي وطالب بحقه في الوجود، وهو التضخم الذي أدى إلى إحداث علمانية فوضوية خرج فيها الناس بقيم تطالب دائما بالشرعنة، ما دام المسلم يبحث حتى عبر مساحات الفعل المباح عن مكان داخل ثنايا النص الشرعي، أفلا يستطيع المسلم تفعيل أدوات الحس الأخلاقي لتخريج المواقف الإنسانية التي لا تنضوي تحت اللزوم الشرعي؟

وعليه تجد اقتراحات محمد أركون الفكرية الجدارة اليوم من أجل وعي أعمق لتشخيص الأزمة في العالم العربي الإسلامي، ولملمة الوضع الراهن، خاصة أنه تميز بفراغ البين، فراغ فرضته المواقف التقليدية التي تعمل داخل فضاء من التصورات الدائرية غير المجدية، كما فرضه الضغط الذي احدثته حقول المفاهيم الغربية ذات السلطة الفائقة عبر مركزيتها المقصية لحق الآخر، إذ يقترح أركون فتح باب اجتهاد إسلامي معاصر، يعتني ببناء آليات أخرى مقابل آليات التأصيل الفقهي الكلاسيكية، هي آليات تستلهم آخر منجزات العقل الحديث وخاصة علوم الإنسان.

وعموما تضطلع الإسلاميات التطبيقية عند محمد أركون بمهمة جديدة وهي «أن تأخذ على عاتقها مهمة طرح المشاكل الفعلية التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية ثم محاولة حلها والسيطرة عليها من قبل المسار العلمي والمنهجية العلمية.

هذا هو الهدف المزدوج للإسلاميات التطبيقية. فهي من جهة، تريد أن تتموضع داخل هذه المجتمعات الإسلامية لكي تتعرف على مشاكلها القديمة والحديثة، ومن جهة أخرى تساهم في إغناء البحث العلمي كما هو ممارس اليوم في شتى البيئات الثقافية، مع تحقيقها لكل شروطه ومتطلباته النظرية»[1]، بهذا يؤلف الاقتراح الأركوني سبيلا مزدوجا للخروج من أزمة العقل الإسلامي، اندماج في الوضع الإنساني الإسلامي تحسسا لمعضلاته، ثم الاغتناء المتواصل بضرورات البحث العلمي، وهو ما يمكن من الكشف المتواصل لحقول الحقيقة داخل الوجود الإسلامي، قد يحدث الهزة والتحول نحو الحداثة، والشرط الذي يفرضه أركون تحقيقا لمشروع الإسلاميات التطبيقية، فتحا لباب اجتهاد العقل في الفكر الإسلامي هي العلمنة، بوصفها بداية تحرير الوعي من السلطة، لكن أية علمنة يقترحها أركون خروجا من ضيق التقليد، هل هي تقليد آخر لتاريخ آخر ولقوم آخرين؟ من ثم نكون أمام رهانات غريبة عن تاريخية الوعي العربي الإسلامي، تؤدي إلى سقوطه في تقليد آخر يخرجه عن داعية ذاته، ويحيله نحو جدل عقيم لن يحدث الهزة البتة، ألا يعني ذلك استبدال لقيم الذات بأخرى غريبة غربة كلية؟

تتيح المقارنة التاريخية لمسار الأديان السماوية، الكشف عن تشكل تدريجي لطبقة من المعارف داخل بناها العقدية والعملية، يختلط فيها الإنسي بالإلهي، ثم التحول التدريجي لهذه المعارف المؤسسة لتتقمص روح المقدس وتلتحق به وتندمج فيه، هنا تنمحي الحدود بين الأرضي والسماوي ويؤلفان وحدة، تحت ضغوط التصورات البراغماتية للواقع، لتنقلب هذه الوحدة إلى عقيدة ضاغطة، تسكنها روح الدين نفسه، يدافع عنها وكلاء يلحقون أنفسهم بالمقدس، وهو ما يحين المفهوم البرغسوني عن الديانة الساكنة، التي انطفأت فيها جذوة الروحانية، لتتحول القيم إلى آليات دفاعية عن الجماعة البشرية المنتمية إلى صيغة أيديولوجية وليس إلى دين، ويصبح الآخر المختلف موضوع شبهة، هنا تلبس القيم لبوس البنية المجتمعية، وتتقاتل في سبيل غريزة بقاء الجماعة.

---

(1) أركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص 276.

من الجلي أن الثورة على الإله كما شهدها الغرب، والتي انتهت إلى إحداث صيحة موته على رأس القرن العشرين، لهي صيرورة حتمية للتشاكل الغريب بين الإلهي والإنسي، وتحوله إلى المأسسة والتسلط، ثم أن اتخاذ مسؤولية الدفاع عن النص الإلهي أحدث التعسير، فانفصل السماوي عن الأرضي، ورجح ضرورة اتخاذ الذات مسؤولية التفسير وكذا التشريع، هنا تبرز العلمانية بأشكالها الأيديولوجية المتعددة، ذلك أن الإكراهات التي شهدها الإنسان الغربي، أدت إلى فعل منعكس شرطي، فرض ضرورة اتخاذ القرار الذاتي ومنها القيم والأخلاق، سيتدرج الوعي الغربي الأكسيولوجي من الأمر بالواجب الصارم، إلى التحلل من كل شرط للواجب، مما أحدث نهاية الأخلاق[1]، وتأسيس سلطة عقد المواطنة كناظم للعلاقات الإنسانية داخل إطار حضاري يحين نهاية كل معنى وبداية عصر ما بعد الأخلاق وما بعد الواجب[2]، هي النهاية التي تتطلب الحيطة والحذر، إذا كنا بصدد الدعوة إلى العلمانية في العالم العربي الإسلامي، وهي دعوة تبدو مشروعة اليوم بالنظر إلى أشكال التعسير التي يحياها المسلم، وكذا تحول التجربة الأخلاقية إلى حالة من الاحتيال على الجذوة الروحانية والمبدأ الأخلاقي المنصوص.

---

(1) Gilles Lipovetsky: **Le Crépuscule du devoir**, p. 87.

(2) Ibid. p. 37.

خاتمة:

القيم في العالم الإسلامي اليوم إلى أين؟

أحدثت صدمة الحداثة، قسمة في تاريخ الذات، بين تاريخ يعمق الصلة الاحتوائية للسلف في الخلف، وتاريخ يفرض ضرورة المقاربة بين حال الذات، وما حصله الغرب من تميز على المستوى الحضاري، خص العالم منذ ما يربو عن خمسة قرون.

إنها مقاربة تثير الأزمة، وتستنهض أسئلة حول مصير الذات أمام رهانات الحداثة وصيرورالها التاريخية، ويبدو أن الحلقة الأعمق في ترددات هذه الرهانات هي القيم، ذلك أن فعل الحداثة يسافر عبر أرجاء المعمورة، وهو يسائل القيم عن مشروعية وجودها، وكذا قدرتها على الانتصار بما تملكه الحداثة من أدوات نقدية وقدرة على الحفر والتفكيك واستحداث مطلب التجاوز، إذ أن الحداثة زمن غربي يثير عند البداية فعل الكوجيتو، بما أنه رديف الشك والخلخلة والخلاصة النقدية، فهل تستطيع قيم الذات الصمود أمام كل سؤال نقدي، ومن ثم إثبات الحق في الدفاع عن نفسها، والقدرة على مواصلة الوجود وممارسة الفعل؟ كيف يمكن لهذه القيم الصمود في عالم يثبت كل لحظة جدارته عبر عقلانيتين، عقلانية العلم وعقلانية التقنية؟

أمام ما يحياه المسلم من تصدع للواقع، وتشرذم في الوعي، وفوضى تنهش وجوده الحيوي، تجتمع مرة أخرى كل أسئلة شاهد القرن، لتستأنف مخاض الحيرة الذي حمل صاحب مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، وهو في بداية القرن الماضي، للسؤال عن وسيلة للنهوض مرة أخرى في زمان، لم يعد فيه المسلم إلا تعبير عن خلاصة لصيرورة قدر ضاغط، يستحيل تخطيه، ومن ثم يمتلك أهلية

للاستعمار وقبول الاستعباد على مستوى الذات دون مقاومة، بما أنه منفعل وفاقد للفعالية، فهو إنسان تخلى عن صناعة التاريخ، ليترك فراغا انتهى بـه إلى احتـواء فضائه الحيوي من طرف قوم آخرين، ويجب الاعتراف أن منطق الحياة الصـاخب يبرر ما حدث فعلا، بما أن الغلبة لن تكون إلا للقوي.

وإذا كان سؤال بن نبـي سؤالا يعتمد على المسـألة الحضـارية ويوليهـا الصدارة، فقد تبين الآن ونحن نستشرف العشرية الثالثة من الألفية الثالثة، أن حجر العثرة في الوضع الإسلامي لا يتسع للمسألة الحضارية في البدء، بل يعد العنصـر الفعال في وعي الأزمة هو، السؤال الإبستيولوجي عـن طبيعـة ولـوج الـوعي الإسلامي إلى العالم، كيف يقرأ الواقع وكيف ينظم أفكاره؟ وهـو سـؤال مـن الضرورة أن يُتبع بالسؤال الأكسيولوجي، بما أنه يستدعي كيف العمل؟ خاصة أن سؤال الحداثة قد وقع على القيم الأصلية تفسيرا وتعليلا، ثم استخداما نفعيـا ممـا أحدث تشوها لها يقتضي الدرس، إذ المسلم يحيا حالة من المقايسة الدائمة بين قيم الذات والرغبة في قيم الآخر، وهو واقع تحت ضغط قانون الغلبة، فكان الأمـر أن أصبحت حياته القيمية حالة من محو قيم الذات، مقابل الدعوة لتقمص قيم الآخر.

صحيح أن مالك بن نبـي قد مكن للإنسان الدور المركـزي في المعادلـة الحضارية في العالم الإسلامي غداة الثورات على الاسـتعمار، غـير أن التحليـل الإبستيمولوجي لأزمة الإنسان في علاقته بالفعل لم تبـدأ بعـد داخـل الـدرس الإبستيمولوجي للعقل الإسلامي، وإن وجدت بعض البدايات مع مشاريع محتشمة في الفكر العربـي إلا أن مرحلة التطبيق لم تنطلق، إذ لا يزال هذا العقل – عـبر ممارساته المعرفية والعملية–مكررا لصيغ التقليد، تقليد للسلف، وتقليد للآخر، فبَيْنَ بَيْنْ يضيع الوعي ويتشتت الواقع ويُرْجَأُ التغيير إلى زمان لاحق، كما أنه يتـوهم سؤال التغيير من جانب الأداء الطقسي الشكلي ويتجاهلـه مـن جانـب الأداء الأخلاقي الفاعل، هنا تظهر أزمة على صعيد الوعي الأكسيولوجي للمسـلم، في فصله بين الشكل والمضمون، واستحداثه القطيعة بين التجربة الإنسانية الفاعلة في الواقع، ومجرد التجربة الامتثالية التي تعني في كثير من الأحيـان الاحتيـال علـى الضمير الكوني.

إذن تتمظهر هذه الأزمة في حلقة القصور الذي يعاني منه الوعي الإسلامي، بغية الانفتاح على التجربة الإنسانية الفطرية، دون الدخول في حالة من المقايسة الامتثالية التي تعيد تكرار التجارب السابقة، داخل قالب من الرد البراغماتي للحاجة الإنسانية الراهنة نحو التصور التاريخي، الذي يجذبه إلى لحظة السلف، هي لحظة أسست بعدا أنطولوجيا تكراريا دائريا، فحالة المقايسة التي يعمل بها المسلم، وذلك بين ما حدث في التاريخ، والتجربة الآنية أدى إلى تشكل تجربة قيمية جماعية تتميز بما يلي:

1- إن التكثير من فعل المقايسة، أحدث فراغا في التجربة الحاضرة وفقرا متواصلا، للبعدين التاريخي والإنساني، ذلك أن فعل المماثلة بين الراهن بكل احداثياته الواقعية، وتاريخ التجربة التاريخية التي تكلست إلى حد الموت، يعني اقصاء حق الذات من الفعل الآني الذي يعني التغيير، والبث لصالح تجربة السلف، الأمر الذي أدى إلى فقر في الخبرة الحاضرة، وتراجع في مستوى الوعي والعمل في الواقع الإسلامي.

2- إن التكثير من فعل المقايسة، يعني تضخم الذاكرة التراثية، وكذا تضخم قوة سلطتها على مسار القرارات الفاعلة في الواقع، مما أدى إلى انزياح الحق في التفكير في هذا الواقع من قبل وعي اسلامي آني مسؤول، ثم أن فعل المقايسة أدى إلى فقدان البوصلة العملية للإحاطة بالزمن الراهن في زمن الحداثة والحداثة البعدية، فمن الجلي أن عملية تدجين الوعي الإسلامي مستمرة، عبر الجدل حول قضايا مختلفة، مثل قضية حقوق الإنسان، ومن جنسها حقوق المرأة، والقضية السياسية التي تولي الديمقراطية المنزلة الأهم في الدفاع عن هذه الحقوق، إذ أمام غلبة الفلسفة الغربية حول هذه الحقوق يدخل الوعي الإسلامي في عملية جدل عقيم وغير مجدي، يفتقد فيه إلى الدليل، وفي نهاية المطاف وبالنظر إلى ميزان القوى، وجدلية السلطة والمعرفة، ستتصف فلسفة حقوق الإنسان الغربية بالجلال والجمال، وتبدو المسألة في تصورها الإسلامي ضعيفة غير قادرة على الدفاع عن نفسها، بما أن مرحلة المسؤولية والعقلانية لم تبدأ بعد.

3- إن التكثير من المقايسة أحدث علمانية فوضوية داخل الواقع الإسلامي، إذ هناك هوة سحيقة تفصل بين قيم النظر وتجربة العمل، أو قل دوافع تزكية النفس، ووسيلة هذه التزكية، التي تؤلف بوتقة القيم، ولذلك تجد دعاوي التحديث غير المؤسس تربة القبول، هو تحديث يدعو إلى ضرورة الاحتذاء بالحداثة الغربية، حذو النعل للنعل، هنا تكون القيم هي أول المعاقل التي يجب دكها أمام التفكيك الذي تمارسه الحداثة، هي حداثة مقصية للقيم حمالة لأوجه جالبة للعدمية التي تعد اليوم أزمة الغرب، افقدته البوصلة الأكسيولوجية، وأدخلته في متاهة الأسئلة الأخلاقية التي تميز الفطرة الإنسانية السليمة.

4- لقد أدى فعل المقايسة المتكرر إلى تأسيس طبقة من وعي، يتجاهل حق الذات في أداء الفعل البناء، الذي يعني التسرب إلى الحقيقة لتغييرها، لذلك تجد الكثير من الدعاوي السياسية التربة الخصبة للدعوة إلى القتل والانتحار، عبر حرب فوضوية لن تؤتي أكلها البتة.

تتعمق أزمة العالم الإسلامي اليوم، أمام فقدان الرهانات العقلية الضرورية لتسيير هذه الأزمة، ولأن هذا العالم يفتقد للوعي النخبوي المستنير، فإن حدوث الكارثة هو ما يميز راهنه الآن، إنها أزمة تزداد تفاقما بالنظر إلى التحالف العميق بين السياسة، الدين والمال، هو دين آخر أخذ راية الدفاع عنه سدنة للسلطة، تمكنوا من لعبة المصالح، وسيروا الأزمة لصالح إمبراطورية العولمة.

إن حالة الانفصام التي يعاني منها الوعي الإسلامي اليوم، تؤول إلى غلق باب العقل والفكر ثم الابداع. وكذا تطويع الزمان الإسلامي لصالح تاريخ ما، تاريخ السلف أو تاريخ الآخر المرغوب فيه، من الجلي أن هذا الخروج الجماعي من التاريخ، يعني فقدان للبوصلة الكرونولوجية الضرورية لكل إنسان ليلتحم بالتجربة الواقعية، ولأن قدرة الاندماج في الزمان هي علامة على السلامة، فإن المسلم يفتقد إلى الحاسة التاريخية، ويدخل في قضايا زائفة متخليا عن فعل أداء الصالحات.

لقد فصل الفقهاء – خاصة في عهود الاستعباد الطويلة – بين فقه الظاهر وفقه الباطن[1]، وكرسوا الجهد لبيان الشكل، مع تجاهل تام للمضمون، هو فصل أدى إلى فقدان المسلم لحقيقة التجربة الأخلاقية العميقة التي تنتشر في الفطرة الإنسانية السليمة، يزكيها الإسلام بآلياته التربوية عقدية وشرعية، فالفصل بين أعمال القلب وأعمال الجوارح، أدى إلى تقويض الحقيقة الإسلامية التي تعني سيرة من تغيير الذات بتزكية الباطن الذي ينقلب ضرورة على الظاهر، وهو المفهوم البناء للاجتهاد والجهاد.

(1) قديما ركز أبو حامد الغزالي على تحول الفقه عن مهمة أداء التخلق، واستشرف أزمة الفقهاء في تحولهم إلى سدنة للسلطة، ومن ثم خروج الفقه من منطقة التخليق الإسلامي إلى حالة التأسيس المؤسساتي، وهو ما جعله في مدار النصيحة للتلميذ مؤكدا على ضرورة العزوف عن مجالسة السلطان ومخالطة أهل السياسة، ذلك أن الدين إذا تحول إلى أداة في يد السياسي، فإنه يتحول إلى سيف متسلط على الرقاب، ليتلون بالغايات الخاصة لكل سلطان.

الفصل الثاني

الاجتهاد وضرورات الحداثة عند محمد أركون

مقدمة- مسألة حداثة فهم النص-

أولا - تاريخية النص وآفاق الانفتاح على سطوح هذا النص عند أركون - نحو معالجة حداثية للقرآن (الكريم)-

ثانيا - في سبيل اجتهاد منفتح -التاريخية ولا معقولية الأصول عند محمد أركون-

خاتمة-مسار النقد الأركوني -نقد للنص أم تجاوز له-

مقدمة:

مسألة حداثة فهم النص

كان لقاء الإسلام بالحداثة لحظة فاصلة في تاريخ الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، إنه لقاء استتبعه تحول هذا الفكر من الطمأنينة إلى الشك، من بداهة اليقين إلى سؤال يتجاسر على الحيرة ويفتح باب القلق الأنطولوجي، تحول فرض ضرورة الالتحاق بعملية عقلية، قد تؤدي المهام نفسها التي أداها الكوجيتو بوصفه لحظة الحسم في مسار الحداثة.

سينحصر هذا سؤال أولا في جدوى الزخم التراثي، الذي يقبض على وسيلة التفكير في الواقع والتطلع إلى المستقبل، وبالتالي ترتيب الحال الداخلي للمسلمين، غير ان مطالب هذا السؤال ستتطلع إلى مابعد التراث الإنساني المكتوب نحو الإطار المرجعي للوجود الأنطولوجي للأمة الإسلامية، وهي النصوص الأصل القرآن والسنة، فهل يمكن قراءة هذه النصوص الضخمة قراءة تاريخية؟ وما جدوى مثل هذه القراءة؟ إلى أي مدى يمكنها نقل الوعي الإسلامي إلى النشاط والفعل، هل ستحيلها إلى الخسارة الروحانية والأخلاقية الموجهة للمهام الإنسانية؟ ما هي حدود القراءة الإنسانية للنصوص المرجعية ذات التنظيم الروحاني؟ ألا تؤدي نتائج هذه الممارسة النقدية المفترضة إلى تفكيك الأثر الروحاني والأخلاقي لهذه النصوص، ومن ثم ستعمل على فقدان البوصلة الأكسيولوجية، كما فقدها الحضارة الغربية وقد امتثلت لأمر العقل الخالص؟

لقد استدعت لحظة لقاء الإسلام بالحداثة، عملية منهجية بدت ضرورية، وهي الاسراع في الاختبار والمعاينة، بما أن المفارقة بين الإسلام والحداثة لم ترتكز في فعالية العقل ونشاطه فقط، بل تمثلت في وضع أنطولوجي قائم بذاته، وذلك بما يميز أهل هذا التراث من تسيب وفقدان لقواعد انتظام واقعهم وإصلاحه، جعلهم لا يمتلكون قدرة

السيطرة حتى على أرضهم[1]، إنه حال ارتهن بحضارة متقدمة وأخرى دونها زمانا سحيقا، وإنسانا فاعلا وآخر منفعلا يقيم خارج التاريخ، بوصفه مجرد مشاهد لا يغير مكانه، ولذلك كانت مطالب إصلاح ذات البَيْنِ تتنوع وتلح على ضرورة كسر القيد، خاصة وأن أرض الإسلام قد عرفت توالي سلط سياسية، عملت على تحويل رأس المال الرمزي للأمة من خدمة الإنسان إلى خدمة سلالات حاكمة.

ولا ريب أن هذه الخدمة الطويلة قد حولت الإسلام من دين للفطرة السليمة إلى صانع مماحك للإيديولوجيات المتعاقبة وصولا إلى الدولة الوطنية ما بعد الكولونيالية، حيث يتم تحويل رأس المال الرمزي نحو خدمة تأويلية للمصالح السياسية المتعاقبة أفرادا وجماعات، مما يؤدي إلى بسط مسألة الضرر الذي تلحقه السياسة بتجربة الروح التي يتعهد بإصلاحها دين الفطرة السليمة، إذ تحولها السياسة إلى حال من الجذب غير المجدي.

وإذن نزل أهل الإسلام درجات دون أهل الحداثة، فتزايد طلب السؤال عن العلاقة الجامعة والفاصلة بين الإسلام والحداثة، فهل يمكن استحداث صيغة مقاربة قد تجذب الإسلام إلى التحديث؟ ومن ثم تجب تاريخا طويلا يؤلف في حد ذاته انطولوجيا الوجود الحضاري للمسلمين، وقد امتد سحيقا في زمانهم تعرف به هويتهم ويطمئنون به إلى وجودهم، فما هي حدود الجذب بين الحداثة والإسلام؟ هل يعود الإسلام إلى حال عهده من النشاط والفعالية إذا ما مر على صناعة التحديث؟

كان الاستشراق أول لقاء للعقل الحديث بالتراث الإسلامي، وأول استفاقة على حدود النجاعة التي يتميز بها هذا التراث، وعلى الرغم من تميز المناهج الاستشراقية الأولى، بالرؤية الاقصائية التي تعنف قلب الشرق، فقط بسطت أمام أدوات العمل العقلية متون المعرفة التراثية، وعلى الرغم من اختلاف مواقف أهل التراث حول النجاعة العلمية للممارسة المنهجية للاستشراق، غير أن الخلاصة الجامعة لفلسفته، ستؤلف بداية الحرص الذاتي على ضرورة تجديد الذات، فالبون شاسع بين أنموذج الاختبار الذي تقدمه الأدوات المنهجية لفعل الاستشراق، وسبل

(1) أنظر في ذلك مالك بن نبي: **مذكرات شاهد للقرن**، ترجمة محمد مسقاوي، دار الوعي، الجزائر، ط 1، 2013، ص 102.

التفكير المؤلفة للتراث، خاصة وأن حجج تفوق أدوات الممارسة العقلية للاستشراق دامغة، بما أنها تميزت بروح السؤال وقوة المنهج وسلطة التغيير.

وعلى الرغم من وجود اتجاه علمي في الاستشراق اضطلع بضرورة قراءة التراث بعيدا عن الأغراض الأيديولوجية والسياسية، وعلى الرغم من الطابع الموضوعي والعلمي الذي ميز هذا الاتجاه من الاستشراق، إحياء وتصنيفا للتراث، إلا أنه خاض في إشكالات جانبية لا تقوم بمهام إنهاض هذا التراث، ولا بمسؤولية تغيير أهله، ومرد ذلك إلى وقوع الاستشراق خارج حدود هوية هذا التراث، إنه شكل للعلاقة الفوقية بين الآخر والأنا، تحركها النزعة العميقة للتسلط، بوصفه المهيمن على الصلة بين الغرب الشرق. الأمر الذي يبرر عدم التحاق الاستشراق بالمرحلة المثمرة لقراءة التراث، وهي حياته التي تعني نهضته ونهضة أهله، إذ لم يتمكن من التواصل بالتراث وإعادة تأسيسه تأسيسا يمكن له النشوء والارتقاء، ذلك أن استخبار مرجعية هذا التراث، والكشف عن آلياته المنهجية، قد وقع عند المستشرقين، في موقع الصلة بالآخر الذي لن يكون إلا حالة سالبة، خاصة أن الدرس الاستشراقي قد اينع في زمان استيلاء الغرب على حق الشرق في الوجود والعطاء.

إن اللحظة الفارقة بين التراث بوصفه المخزون التاريخي للأمة والحداثة، شاسعة شساعة الزمان الحضاري الفاصل بين حضارة انتهى عودها وحضارة أخرى أقبلت فأزهرت، ولعل الخلخلة التي أحدثها الاستشراق بما له وما عليه، قد جلبت السؤال عن تأثير المنهج في أحياء الفكر الإسلامي، لماذا لا يقبل العقل الإسلامي على نقد ذاته كما أقبل العقل الغربي؟ ذلك أن الزمان الإنساني يقتضي التجديد والعود على بدء، فما المانع من خلخلة الوعي الإسلامي نقدا، ليتمكن بعد ذلك من إحداث نهضة أخرى تعمل على تقليص المسافة الفاصلة بين اللحظتين الحضاريتين، لحظة انبلاج الإسلام، ولحظة انبلاج الحداثة؟ فكيف السبيل إلى رتق العتبتين؟ أي منهاج يمكن من لحظة التجاوز الضرورية للإسلام؟

كانت الاستفاقة الإنسانية بدء من النهضة الأوروبية، صيرورة نقدية أدها رجال الأنسنة، بما مكنوا من كشوف العقل، وتتجلى هذه الكشوف في بنية فاعلة للعقل، أقبلت على تأويل صفحة الطبيعة تأويلا نزع عنها سحر الخلق الرباني الذي

ميز العصور الوسطى، كان الأورغانون الجديد تميز حَوَّلَ العقل من القراءة المجردة الجامعة بين الظاهرة والغاية، إلى العمل بسبل التجربة والتحكم في بنيات الظاهرة، ولأن المنهج الفاعل في قراءة الطبيعة فاق تحكما قدرة كل كتاب مقدس على البيان والتفسير، فما جدوى المحافظة على النص المقدس بصيغته المعيارية وهو عاجز عـــن الالمام بالحقائق، إنها طاقة العقل التي وضعت العلم مقابل الإيمان، مـــا اســـتوجب إعادة القراءة للنص المقدس تبريرا أو شطبا، وسؤالا عن الأصول والإنشاء، خاصة أن العهد القديم والعهد الجديد قد تميزا ببنية عامرة بالتناقضات، وتقابلا حادا بـــين خلاصة العلم الدامغة، ومزاعم الإيمان الخالية من كل حجة[1].

ولأن التراتب الحضاري في الزمان الإنساني الحديث، قد وضع المســـلمين في المرتبة الأدنى، ومكن من انشاء تقابل بين ثنائية أنا وآخر، أفلا يمكن أن تمتثل الأنا للخطوات ذاتها التي سارت عليها خطى رجال الأنسنة في عصر النهضة الأوروبية، وقد سلكوا السبيل متوجسين من اليقين الذي هيمن على عقل العصور الوسطى، هي لحظة البدء التي فرضت القفز فوق اليقين والسؤال عن طبيعة اليقين، فانبثقت مسألة التاريخية تضطلع بتعليل عقلاني للأصول، ألا يستطيع العقل المسلم القيـــام بمغامرة الإنسانيين والسؤال من ثم عن تاريخية الأصول، وعن فعل الاجتهاد، وعن الدور الخطير الذي لعبه منطق المدونة المغلقة في اقفال السبيل أمام العقل المســـلم، ومن ثم تأجيل الخطى نحو المستقبل؟ ومثل هذا التأجيل يعني طول الأمد، واستمرار معاناة تاريخ إنساني كامل عُمر بالآلام البشرية.

هل يمكن الاستمرار في ترويج الرؤية المعيارية، التي تنظر إلى التاريخ نظرة الفخـــر والتباهي، لتزيد في تمتين منطق الاغلاق، ومن ثم تأجيل نهاية الآلام البشرية الممتدة عبر جغرافيا العالم الإسلامي؟ ذلك هو السؤال المركزي الذي يقـــوم خلـــف القـــراءات الحداثية لفلسفة الاجتهاد في الإسلام، خاصة أنه وقد تبين ذلك التحالف بين الســـلطة والدين، سلطة تمظهرت اليوم في الدولة الوطنية القادمة بعد الكولونيالية، ودين كثر فيه التأويل البشري، وحمل نصه ما لا يحمل خاصة أن لعبة الاجتـــهاد قـــد امتـــدت إلى

(1) Bucaille: La Bible, le coran et la science, Editions Seghers, Paris, 19976, تفحص في ذلك

النضال السياسي، والسجال الإيديولوجي ومكنت لنفسها داخل معركة الخطاب السياسي أحزابا تتبارى مع الأحزاب الشيوعية والليبرالية، وأثناء هذا السجال اللامتناهي يزداد التأويل للنص الأصل، وتتراكم المواقف والتأويلات، وتستفيد كل جهة طامحة إلى السلطة من الغطاء العاطفي للدين لتؤجج مشاعر الجماهير الغاضبة من الظلم والبؤس العامرين لشوارع العواصم العربية، محولة إياه نحو الانشاء المتواصل لجماعات مدافعة عن الدين، كيف السبيل إلى سد منافذ عملية الرد الأيديولوجي هذه، نحو الأصول بواسطة فلسفة مغايرة لطبيعة الأصول في حد ذاتها؟

لم يؤلف هذا الرد أنموذجا للفرقة، التي أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم، في حديث الفرقة الذي شطر الأمة إلى فرق، بعضها ساجل سجالا عنيفا، وبعضها مكن من بناء عقل الأمة بناء فكريا، بل تحول إلى حالة من التأجيل وحجة للآخر ليزيد من تمتين القبضة على المجال الحيوي للمسلمين، خاصة في زمان العولمة، عندما أراد الآخر أن يفتعل له عدوا جديدا بعد موت العدو القديم بسقوط الأيديولوجيا الجماعية، فلماذا يرهن دين العفو والرحمة بالمعركة الإنسانية الدائرة حول لعبة المصالح الدنيوية[1]، ويتوارى خلف التأويلات البشرية المتراكمة منذ أمد بعيد، ليرهن المقدس بالإنساني وتتحكم قيم الأرض في قيم السماء.

أثار مشروع محمد أركون الفكري الكثير من الجدل في الأوساط الفكرية داخل جغرافيا العالم الإسلامي، ليعيد إلى الاذهان بيانات التكفير والشحب، ثم الشطب من الحق في القراءة النقدية الفاعلة، ذلك أن هذا المشروع ينطوي على عملية عميقة، تفضح الحقيقة وتكسر الاعتقاد، وعلى رأسها الاعتقاد في الأمة الناجية، إذ عمل أركون على تحليل عميق للاشعور الإسلامي الذي عمق إقفال

---

(1) يجب التعليق هنا لما لهذه الكلمة من نسبية، فكيف يمكن أن يتحول الدين حجة في المعارك السياسية، التي تبتغي مجرد المصلحة الآنية؟ لا نعني هنا أن الإسلام دين روحاني خالص، بل دمجه للدنيا في الآخرة والآخرة في الدنيا هو من قبيل تعميق التجربة الأخلاقية لتؤلف شمولية تؤطر الحياة الإنسانية تأطيرا كليا، أما أزمة التقابل بين الدين والسياسية، فهي نتيجة ضرورية لما حدث في أوروبا، عندما تولت الكنيسة لقرون طويلة مسؤولية التنظيم السياسي، وما انجر عن ذلك من ظلم مجتمعي واكب عصر الإقطاع بمباركة البابا، ثم عصر الأسر الحاكمة في بداية العصر الحديث.

العقل مخرجا إياه خارج الفعل والتاريخ، ذلك أن مفهوم الأمة الناجية مفهوم تعاقب مع ديانات الوحي، وكان اليهود شعب الله المختار الذين فُضِلُوا على العالمين، وقد تمكنت من اللاشعور اليهودي هذه العقيدة إلى حد أداء فعل الإقصاء للآخر، لكن القرآن سيفضح الحقيقة، فالنجاة لن يكون بوسيلة السيطرة على العقيدة المغلقة الساكنة، بل هي تجلي لحسن الخلق الذي يحمل الباطن والظاهر الإنسانيين نحو الصلاح، من هنا يجب أن ننظر إلى الأمة الإسلامية اليوم، وقد أصبحت قاصرة عن الأداء العملي لرسالة هذا الدين وتخلت منذ زمن سحيق عن أداء الأمانة، وهي لا تزال تكرس وهم خير أمة أخرجت للناس، والأمة الشاهدة على الناس والأمة الوسطية، هل سيمكن النقد من الاستفاقة والنظر في اليقين المخالف لتجليات الواقع؟

يمثل مشروع أركون الفكري تشخيص للأزمة وتحليل للصدمة، ودعوة ملحة للإسراع في الخلخة واستحداث منظومة فكرية نقدية، تمكن من اجتياز العتبة والالتحاق بالحداثة، وعلى الرغم من مواقف الشحب والجذب، التي حفت التصورات المؤسسة لفسيفساء العقل الإسلامي المعاصر حول هذا المشروع، إلا أن اللحظة الأركونية تبدو ضرورية لاستيقاظ العقل واستفاقته، ومن ثم مواجهة الحقيقة ومصارحة الذات، ثم يتم الولوج إلى لحظات أخرى، ربما تكون فيها لحظة طه عبد الرحمان اللحظة المؤسسة للعتبة الجديدة، حيث روح الحداثة هي الرهان الذي يمكن من التغيير.

ما هو موقع أركون في كرونولوجيا الفكر الإسلامي المعاصر؟ ألا يعد مسارا مكملا للإسلامولوجيا؟ خاصة أن جل مقدماته النقدية، تقتضي قراءة عميقة، للبنية المعرفية للإسلامولوجيا بما انها قراءة أخرى يقدمها الآخر عن الأنا، بعد تهافت المناهج الاستشراقية الموغلة في النسبية. ما هو الدور الذي يؤديه المشروع الأركوني داخل دراسات التجديد الفاعل للفكر الإسلامي؟ فهل يمثل لحظة ضرورية صادمة؟ تأتي بعد ذلك بما يخصب هذا الفكر ويتمم وجوده الذي بدى متهافتا زمان التحكم التكنولوجي باعتباره خلاصة لما بدأه الإنسانيون زمان النهضة الأوروبية؟

أولا: تاريخية النص وآفاق الانفتاح على سطوح هذا النص عند أركون نحو معالجة حداثية للقرآن (الكريم)

كانت النهضة الأوروبية لحظة فارقة في كرونولوجيا الوعي الغربـي، فارقة بما استلزمت من النقد اللوثري والآخر الكالفيني، إذ أدرك رجال الإصلاح الديني في أوروبا الحداثة ذلك التلازم الضروري القائم بين وعود النهضة وقراءة أخرى للنص المقدس،[1] والذي بدا في أفق هذه النهضة، وأمام التطور العلمي للحقائق الكونية نصا متهافتا، لا يدافع عن نفسه البتة[2].

والحق أن أوروبا الحداثة قد أنجزت الحداثة الدينية، بالنظر إلى قيمة النص المقدس، وقدرته على الإحاطة بأوليات الممارسة العملية خاصة السياسية منها، و لم تكن العلمانية إلا ناتج ضروري لهذه الحداثة الدينية، حيث ألفت المقاربة الإنسانية نواة كل حضور مدني، تضاءلت معه السلطة الروحانية إلى حد التلاشي[3]، إذ يبدو أن المسار الذي أتخذه الرشد الإنساني في حالته التنويرية قد جلب هذا الكم الهائل من التطور العقلي والمادي، الذي مكن للحضارة الغربية، وجعلها سيدة منذ القرن الخامس عشر[4].

---

(1) إرنست بلوخ: **فلسفة عصر النهضة**، ترجمة أليأس مرقص، دار الحقيقة للطباعة والنشر بيروت لبنان، ط 1، 1998، ص 46.

(2) Gilbert Hottois: **De la Renaissance à La Postmodernité** Decock 3 édition 2007 p. 47.

(3) أنظر في ذلك كانط: **ما هي الأنوار**، ترجمة محمد بن جماعة، دار محمد علي للنشر، صفاقس، تونس، ط 1، 2005، ص 92.

(4) إذ يعد الكوجيتو الديكارتي مرحلة إبستيمولوجية فارقة في تاريخ العقل الغربـي، بما أسسه من ضرورة تمحيص المعرفة وتعريضها على العقل، ثم أن ديكارت بين بعد إثبات

كيف للوعي الإسلامي أن ينجز هذه اللحظة الفارقة، انجازا يراعي حق القراءة العلمية؟ هو استفهام لحالة يثير المواجهة، وقد يحدث الخدوش والثقوب السوداء، لكنه فيصل ضروري إذا ما أراد الوعي الإسلامي استكمال حق الفعالية في التاريخ، إذ التخاذل عن انجاز هذه اللحظة، قد حيز حق النص في الفهم، والقراءة والتأويل ثم الفعل، وبالتالي الانخراط في التاريخ، إذ يشهد الحاضر أن المسلم يحيا علمانية فوضوية فصل فيها بين حقوق الدنيا وحقوق الآخرة، لتتمكن الفوضى المميتة من واقعه، فما السبيل إلى بناء منظومة فكرية فاعلة، قادرة على تجاوز الحال الراهن؟

انجاز القراءة العلمية للنصوص الأصل يجلي المقصد الأسنى لمشروع محمد أركون الفكري، الذي يحصر غرضه من نقد العقل الإسلامي في «تأسيس تاريخ منفتح وتطبيقي للفكر الإسلامي [...] منفتح بنفس الدرجة على علوم الإنسان والمجتمع ومناهجهما»[1] بهذا تمكّن المنهجية العلمية من إزالة الأبعاد الأيديولوجية والتقديس غير المبرر، والتبجيل الذي يؤجل التواصل الصحيح مع التاريخ الإسلامي، باعتباره ناتج الفعل الإنساني، بذلك ترفض المنهجية الأركونية إغلاق النص المؤسس، في عالم من المتعاليات التي تتماهى والمثل الأفلاطونية، الأمر الذي أدى إلى أن يكون هذا النص دون رباط مع الفعل والواقع، إذ تمكن المنهجية العلمية-حسب النقد الأركوني-كما هي في الممارسة الابستيمولوجية في الغرب المعاصر، من بث الحياة في النصوص الأصلية، وبالتالي التمكين لها في واقع الحال حيث الفاعلون التاريخيون.

والحق أن إغلاق الدراية في الحدود الضيقة للعقل الإسلامي، كما بني وتأسس في القرون الهجرية الأولى، قد أدى إلى انفصال كلي بين الممارسات المعرفية التي من الواجب أن يقوم بها هذا العقل، كحقوق النقد والقراءة التاريخية

الوصف العقلي للمعرفة، طابع السيادة لهذا العقل، وكذا ما تؤول إليه هذه المعرفة وهذه السيادة، من أمر السلطة والسيطرة على الطبيعة، وهو ما حدد في العصور اللاحقة التواصل اللازم بين العلم والتقنية.

(1) أركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص 11.

من جهة، ثم التاريخ من جهة أخرى، هذا الذي بدا بدون إحاطة عقلانية من أهله الذين تملصوا من التفكير في منظوماتهم المعرفية، بل تخلوا كليا عن انتاج الأفكار، ثم أن مثل هذا الإغلاق قد جمد حدود التواصل بين العقل والتراث، ومن ثم استثماره قراءة وتأويلا، في سبيل تواصل أكثر مع العقل الاستطلاعي المستقبلي، إذ يقف العقل الإسلامي المعاصر عند مجرد الإشادة والفخر والاتكال على حلول القدماء، الأمر الذي يعني انزياح في عتبات الزمن، ويعد هذا الانزياح في المقاربة الحداثية حالة من الاختلال المرجعي والمنهجي، إذ يؤكد أركون أن عقل القدماء من المسلمين انتماء ناجز إلى العصور الوسطى، وارتباط بالمفكر فيه في تلك الزمنية، أما عن العقل الحديث فهو مقاربة أخرى ذات بنية عقلانية ومساءلة نقدية، تمكنت من تجاوز الفكر القطعي والمسلمات الجاهزة، وإثارة اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه، ومثل هذه الإثارة تبين الحدود الدياليكتيكية بين العقل وفرضياته، التي ما كانت لتحضر معه لولا الممارسات التي تقيمها موازنات أخرى مثل الموازنة الأيديولوجية.

إنه المدخل الذي يستجمع منه فكر محمد أركون غايته من النقد، أي ضرورة إحياء العقل الإسلامي واندماجه مرة أخرى في التاريخ، ويبدو أن هذا العود يرهن عند أركون برهان الحداثة ضرورة، وبالتالي ما توصلت إليه علوم الإنسان من كشوف، والتي تستلزم دراسة الدلالات الحافة والمحيطة للنص، وما تقتضيه خلاصة فلسفة اللغة وهي تعين العلاقة الحية بين اللغة والفكر والتاريخ[1]. إنه مطلب ضروري يستوجب دعوة الترسانة العميقة لعلوم الإنسان واللغة، كما تمت في الغرب وحققت النتائج على صعيد الإنسان والواقع.

سيؤكد أركون عبر مؤلفاته الكثيرة على نقطة هامة جدا، وهي أن الفكر الإسلامي لن يعود إلى الحياة إلا في تلك الحالة التي يقر فيها العقل بآلية التاريخية، ويعترف بالجدل المحقق بين المعرفة والتاريخ، وبمعنى آخر على العقل الإسلامي أن ينجز اللحظتين اللوثرية والأخرى الكالفينية، من نقد وإصلاح وإعادة تأويل، ولما لا كوجيتو يمكن من تأويل تجاوزي للوعي الإسلامي الراهن، فيحمله نحو آفاق

(1) المصدر السابق ص 12.

أخرى تمكن له الانخراط في التاريخ، ذلك أن الآليات التطبيقية للعقل الحديث ستعمل على انفتاحه، وتواصله مع الحياة وقد تراكم عليه الزمان، وسدَّ منافذ التجديد أمامه، وجعله يكرر تقليدا، فبدى الفارق بين المسلمين وأهل الحداثة مديدا لا يطوى.

ويجب الاقرار بأن لا تاريخية العقل الإسلامي المعاصر، وتخليه عن حق القراءة النقدية الفاحصة هي تأليف من تقليد تراكم عبر قرون الانغلاق، وشبكة معقدة لجدلية السلطة والمعرفة، إن لاتاريخية العقل الإسلامي، تؤول إلى الغفلة عن حق الممارسة العلمية القائمة على التفحص الأركيولوجي للنصوص، كما هي خلاصة لجدلية التاريخ والوعي، وقد أحدثت هذه الغفلة انكماش الوعي الإسلامي، وتحوله إلى مصادرات إيقانية، تتجاوز كل تصور يجرؤ على النقد.

يعترف أركون بحيوية الوعي الإسلامي الكلاسيكي، فهو فكر مناظر وتاريخي الطابع، أمر نستدل عليه بمناظرات العلماء قديما، حيث بدا فيها الفكر جدلية محققة مع تاريخه[1]، غير أن المسلمين المعاصرين لا يدركون هذه الحقيقة، ويقطعون ما كتبه الغزالي مثلا عن سياقه التاريخي ليدخلوا في حالة تبجيلية، بل من تقديس قطع حق القراءة النقدية من أصولها، فغابت الاستفادة من الفكر الإسلامي الكلاسيكي، الذي يتطلب قاعدة تأويلية فاحصة، بينما تكشف القراءة العلمية لمؤلفات الغزالي مثلا عن الطابع التاريخي لهذا الفكر، وأيضا عن جدلية الفكر والتاريخ واللغة داخل نصوصه، بينما تنقلب لحظة الغزالي عند الكثير من المعاصرين إلى لحظة تبجيل وانقطاع تام عن منطق التاريخ.[2]

يكون مسار الفكر الأركوني تحقيق قراءة أخرى للتراث وللنصوص الأصل، قراءة تستوفي آليات المناهج الحديثة، وهي لا ريب مناهج تطورت في الغرب، ومكنت من كشوف الحقيقة داخل النسق الابستيمولوجي للمعرفة الغربية، وبالنسبة لأركون فإنه لا يمكن تحصيل مثل هذه الممارسة النقدية، إلا في تلك الحالة

---

(1) محمد أركون: **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان ط 3، 1995 ص VIII

(2) المرجع نفسه، ص Iv

التي يفك فيها العقل الإسلامي حالة استلاب المقدس، ويتفحص المجال الجدلي بين السيادة العليا والسلطة السياسية، حيث كان تحويل للحظات التاريخية إلى بدايات تدشينية ولا تاريخية، مغلقة على ذاتها ترفض النقاش.

هكذا يقود محمد أركون العقل الإسلامي المعاصر، إلى إثارة قضية المقاربة بين حقه الحاضر في الاجتهاد مقابل حق القدماء، ليثير الحرج المعرفي داخل العقل الإسلامي المعاصر، كاشفا عن بنيته الخاصة التي تميزت بالكسل منذ قرون طويلة، فمن الضرورة الانتباه، إلى وجود مساواة في الحق، كاملة بين القدماء والمعاصرين في ممارسة الفعل العلمي الذي يمثله الاجتهاد، ومن ثم التواصل العقلاني مع النص الأصل الذي يعد جذر الوعي الإسلامي على الإطلاق، لذا يركز مشروع أركون على هذا الحق ليقدم ((برنامج نقدي بمعنى دراسة شروط صلاحية كل المعارف التي أنتجها العقل ضمن الإطار الميتافيزيقي والمؤسساتي والسياسي الذي فُرضَ عن طريق ما كنت قد دعوته بالظاهرة القرآنية والإسلامية))[1]

ولأن الإسلام استعاد دورا مركزيا وรياديا في الحركية الإسلامية السياسية والأخلاقية المعاصرة، فإن الفكر الأركوني يتجه إلى تحقيق غايتين أساسيتين هما:

أ- إنشاء منهج آخر لفهم الإسلام وفق أولياته، وهو ما يبين عن نفسه في مفهوم الإسلاميات التطبيقية، حيث يتجه أركون نحو بناء رؤية مغايرة لتلك التي نسج خيوطها الاستشراق، بما أنه رد فعل للسلطة والامتلاك، والمركزية الغربية المعللة لتاريخ المعرفة تعليلا سلطويا مسرفا، إذ لن يكون علم الإسلاميات-الإسلامولوجيا-فاعلا في مضمار القراءة النقدية للإسلام، ذلك أن المنهج الإسلامولوجي لا يراعي الخصوصية، مركزا على القراءة الخارجية لنصوص التراث الإسلامي، معمما للفهم الديني المأخوذ من قراءة العقل للمسيحية على الإسلام، من ثم فقد انتج وعيا معمما يتجاوز حق التصور التاريخي للأفكار.

ب- إن القراءة النقدية للإسلام ولنصوصه الأم ولتاريخه، تترتب تحت غاية أخيرة وهي الولوج إلى الحداثة، وهذه الخطوة تتميز بالنقد العنيف في

(1) أركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص 13.

بعض الأحيان، وبالعقلانية المسائلة، وهي الحالة التي يعبر عنها مفهـوم الإسلام التطبيقي، الذي هو خلاصة مرحلة منهجية تمثلـت في تحليـل النصوص الأم، والمساءلة النقدية لها، وهو ما يفصح عنه أركون في قوله ((إننا نخضع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن، وللتحليـل الألسـني التفكيكي، وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاتـه وانهدامه، وإذ نشتغل موضوعا مركزيا لهذا خاصا بالفكر الإسـلامي، فإننا نأمل أن نسهم في الوقت نفسه بتجديد الفكر الإسلامي))[1].

ولأجل العبور إلى إسلام تطبيقي، يعرض أركون العقل الإسلامي للتمحيص العلمي، والتدقيق المنهجي المعاصر، لينتقل إلى تجديد الفكر الإسلامي، عن طريـق مخاطرة أولى، وهي تعريض النص الأصل وهو القرآن للقراءة النقدية والعلمية وفق الخبرة المعاصرة، وهي خبرة تعرض اليقين للمساءلة والشك والتفكيك، ومـن ثم العبور نحو التأسيس، إنه الشرط الذي يراه أركون لازما للمرور إلى الحداثة.

بهذا تكون اللحظة الفارقة في التاريخ الإسلامي المعاصر، إحيـاء يسـتوجب خلخلة وتفكيك، وبالتالي العبور إلى تاريخ مجاوز للعقل الإسلامي، وهـي تحـل لمرحلة الهدم التي تأتي بالبناء المؤسس والمتين، لكن هل من الضروري المرور علـى هاوية الهدم، والتفكيك للعبور إلى حالة الانسجام والانفتاح؟ هل سيلحق العقـل الإسلامي بالمرحلة التي يتمكن فيها من بناء أسس فكر إيجابـي فعال كما فعـل القدماء؟ خاصة أن القرآن ليس كتاب علم ولا ملحمة تاريخية، إنما هـو كتـاب عقيدة يركز على التوجه العملي وإصلاح ذات البيّن الإنساني، فلأجل إتمام هـذه الغاية قام عقله الكلاسيكي بتقعيد قواعد الأصول، وقواعد الفقه ضبطا للعقيـدة والسلوك؟ ثم ماذا عن خدوش العدمية التي تلقي بالأشلاء الإنسانية علـى طريـق موت المعنى، كما كان حالها داخل مستلزم الحداثة؟

من الواضح أن الأركونية تريد أن تقول: على العقل المسلم أن ينهض ناقـدا لبنيته المعرفية وتصوراته عن العالم وعن تاريخيه، أو بالأحرى على هذا العقـل أن يعبر الهاوية، تلك التي تعرض الاعتقاد للمخاطرة هي المخاطرة اللوثرية والكالفينية

---

(1) المصدر السابق، ص 56.

وبعد ذلك الديكارتية، فهل يصمد النص أمام حالة الخلخلة الحداثية؟ ثم ألا تجلب هذه الحالة النقدية حالة أنطولوجية يعاني منها الغرب، وهي الحالة العدمية التي تبدو أنها حالة باثولوجية يريد العقل الغربـــي أن يعثر على المخارج التي تلحقه بـــالبرء منها؟ ثم إلى أي مدى تتناسب المنهجية الحديثة مع تأسيس تاريخية النص الإسلامي الأصل؟ وهي منهجية نمت وتطورت في غرب قتل الإله وعاد فقتل الإنسان، فكك الأسس، وأولى للإنسان سلطان الإله على الأرض، فهل نكون تاريخيين إذا قرءنـــا نص أنتزع من سياقه التاريخي والدلالي، ووضع وفق سياقات أخرى مغايرة؟

1 – العقل الإسلامي وأزمة التصور اللاتاريخي-التشخيص الأركوني –:

هناك إذن وسيلتان مختلفتان في معالجة النص الإسلامي بوجه عـــام: وســـيلة أحدثت لحظة الإشادة والتبجيل وهي لحظة تحول فيها التاريخي إلى وعي مفـــارق، حيث تحولت اللحظة التدشينية إلى حالة من الوجود المثالي المطلق، الـــذي يفـــوق قدرة العقل على التحليل والفهم، وهنا يؤكد أركون على تحول اللحظة النبوية في المخيال الإسلامي، إلى لحظة متعالية لا تخضع لفحص العقل الناقد، والمسائل عـــن العلاقة التواصلية بين اللغة والفكر والتاريخ، ففي الحالة التي يتم فيها تجاوز هـــذه الصلة المحققة بين العناصر الثلاثة السابقة يتحول التاريخي نحو اللاتاريخي، وفي الحين نفسه تعمل الصلة بين السيادة العليا والسلطة السياسية، على التحـــول المســـتمر للأرضي نحو السماوي ليكتسي صورة المقـــدس، هنـــا فقـــط يكمـــن مـــدلول اللاتاريخية[1]، في الفكر الإسلامي، وتتحول اللحظات البشرية إلى صـــيغة إلهيـــة، تتجاوز كل معطى نقدي، مؤلفة لنسق ميتافيزيقي يحظى بالتبجيل والرمزية، بما أنه رأسمال رمزي للأمة، فهي تتماهى معه وتجعلـــه ضـــروري لوجودهـــا الحاضـــر والمستقبلي.

---

(1) تعني اللاتاريخية تجاهل العوامل الزمنية المحيطة والمعللة والتي حينت وجـــود وعـــي دون آخر، فالعقل لا يعد نقطة أزلية خارج التاريخ، بل ينحل في كل تحليل أركيولوجي إلى راهن ينطلق منه للتأسيس ويحدد له العوامل الموضوعية التي تبرره وتجعله معقولا، فالعقل يعمل داخل حقل دلالي يرتبط بصيغة الخطاب اللغوي، وبالحال المجتمعي الذي يعمل في إطاره.

أما الوسيلة الثانية فهي اللحظة الأخرى التي أنجزها الوعي الغربي منذ عصر النهضة، ويعني بها أركون إخضاع الوعي الديني للسؤال التاريخي والنقدي، وبالتالي الكشف عن الارتباط الضروري بين الوعي والتاريخ، وهي جدلية تبين عن المنبت الحقيقي للأفكار، حينئذ يبدي النص صلة محققة مع الفاعلين التاريخيين[1]، ذلك أنه ((لا توجد طريقة أخرى لتفسير أي نوع من أنواع ما ندعوه بالوحي، أو أي مستوى من مستوياته خارج تاريخية انبثاقه))[2].

هكذا تأتي المرحلة الحاسمة في مشروع أركون، والتي يصبح فيها الخطاب القرآني، موضوعا للتطبيق المباشر لمنهجية تحليل النصوص كما تطورت في الغرب، وهي الخطوة التي يرى فيها أركون ضرورية ولازمة، بما أنها ستمكن العقل الإسلامي من إدراك أبعاد العقل المستقبلي، ومن ثم انفتاح النص على تأويلات غير متوقعة، لتبين عن ثراء التجربة الروحانية الإسلامية في منبتها الإنساني الهام.

في إطار ممارسة العمل المنهجي لوعي التاريخية، يكشف أركون داخل الممارسة الإسلامية عن التمازج غير المبرر بين الفضاءات المعرفية[3]، إذ المقاربة العقلانية الحديثة تصف التحولات الإبستيمية بين اللحظات المعرفية، وهو ما لم يدركه العقل الإسلامي المعاصر، الذي يستمر في تحويل المدارك المعرفية ذات الصلة بإبستيمي العصور الوسطى، نحو العصر الراهن دون أن يفرق بين زمنية التصورات المرتهنة

---

(1) التاريخية Historicité هي الإسناد العقلاني والمحقق للأفكار إلى منابتها التاريخية، إذ تبين المنهجية العلمية أن التاريخية تفرض التدقيق في اللامفكر فيه والمستحيل التفكير، وتوسيع الرؤية العقل، ومن ثم الكشف عن الروابط التي تربط العقل بالمصلحة الأيديولوجية الفردية والجماعية، والبحث من ثم عن دور السلطة السياسية في التحويل المستمر لهذه المصالح نحو السيادة العليا، والتغذي منها في الكسب المتواصل لمزيد من المصالح، كما تذهب التاريخية للمساءلة المستمرة عن الوصال بين اللغة والفكر ولتاريخ.

(2) أركون: **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة بيروت لبنان، ط 2001 ص 47.

(3) تنطلق هذه اللحظة المنهجية عند أركون من فكرة الانفصال المعرفي عند مشال فوكو، وبالتالي تصور وجود قطيعة بين الأزمنة المعرفية وتميز كل مرحلة بإبستيمي مميز ينقطع بمجرد انقضاء المرحلة. أنظر في ذلك فوكو: **الكلمات والأشياء**، ترجمة مطاع الصفدي وآخرون، مركز الإنماء القومي، بيروت لبنان، د ط، 1999، ص 189.

بالشروط الابستيولوجية المحددة الأطر، هذه الشروط التي تخلص إلى أن إبستيمي العصور الوسطى، قد انقضى بمجرد انقضاء العوامل التحتية التي دفعت به إلى الفعل.

سيخلص أركون إلى عدم جدوى الفكر الإسلامي المعاصر، لأنه فاقد لحقوق القراءة النقدية والعقلانية لمنتوجه المعرفي، بل هو فكر بدون تأسيس ولا إعادة تأسيس[1]، بما أنه ينطلق من إيقانات غير ممحصة، ويسير في طريق تبجيلها. ومن الجلي أن افتقاد العقل الإسلامي المعاصر لميزة العقلانية، قد أدى إلى الصدام وحرب الكل ضد الكل، والاستغلال الأيديولوجي، ومن ثم تحول وظيفة العقل الإسلامي من مهمة الاجتهاد، إلى النضال الخطابي والسياسي اللامجديين.

لا ريب أن نهوض العقل الإسلامي المعاصر بمسؤولياته المعرفية أمر ملح، بل وضروري بالنظر إلى ما آل إليه هذا العقل من تخبط مرجعي ومنهجي وسياسي خاصة في عصر العولمة، حيث يلاحظ الملاحظ اليقظ أن هذا العقل تميز بالعجز في ردوده الدفاعية، إذ لا يمتلك أهله إلا الدفاع الخطابي والرؤية المعيارية، مما زاد الأمر تفاقما، من هنا فإنه -أي العقل الإسلامي -يقف أمام مسؤولية تاريخية تطالبه بالتجديد، ولن يتيسر ذلك إلا بواسطة ممارسة حق العقل في النقد، واتخاذ مسؤولية القراءة الفاحصة للنصوص المؤسسة.

غير أن انجاز عتبة التجاوز تتطلب النقد والكشف، ثم الانتقال نحو الوعي المنفتح، وتطالب أيضا بمنهجية لا تخل بأوليات العقل الإسلامي. سيكون المشروع الأركوني تعبير عن رغبة الفكر العربي الإسلامي المعاصر، في انجاز الحداثة داخل الوعي الإسلامي، المجذوب نحو القرون الوسطى، وتحويله إلى حقل منفتح على مكتسبات العقل الاستطلاعي الحديث، فهل يستوفي هذا المشروع الأوليات التاريخية للعقل الإسلامي الذي هو تاريخ آخر غير تاريخ العقل الغربي مختلف المسار مغاير المرجعيات؟

سنتجه إلى الكشف عن المشروعية المعرفية والمنهجية، التي أسست هذا المشروع الأركوني وآلياته، والذي يعد دعوة نقدية لفحص علمي وعقلاني

---

(1) أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ص XI.

للنصوص الأصل، فهل ستمكن القراءة التاريخية للنص من عودته إلى الفعالية والنشاط؟ ألا تعمل التاريخية على مجرد الفحص السلبي؟ ممكنة للتفكيك والهدم الذي لا يحصل البناء البتة، وهو أمر يجر آفة العدمية ذات الأثر الأنطولوجي، وكذا الأكسيولوجي، والتي تحدث شرخا في النفس البشرية وتؤدي إلى التفكك العلائقي بين الأفراد، كما تعمل على تفكيك الأواصر الاجتماعية، ليتنازل الإنسان عن مهمته الأخلاقية الضرورية.

1-1 اللاتاريخية في الممارسة المعرفية الإسلامية –الوصف والتشخيص:

نزع أركون عبر مشروعه النقدي إلى انجاز تاريخ منفتح وتطبيقي للفكر الإسلامي، مثل هذا الانجاز يعني أن هذا الفكر يعاني حالة مناقضة للانفتاح، ليكون فكر منغلق ثبت حدود درايته في مجموعة من المصادرات محكمة الإغلاق، معتبرا أن المعاني والأفكار والدلالات تتميز بالثبوت ومن ثم يفتقد الفكر الإسلامي الدلالة المنهجية الحديثة، التي تؤكد بصفة علمية الجدلية المحققة بين الفكر واللغة والتاريخ[1].

من هنا يصر أركون على ضرورة القيام بخطوة تفكيكية، هي من مقتضيات العمل المنهجي العلمي، وتتمثل في استخبار للحظات التاريخية التي يصادر بها العقل الإسلامي تاريخه وأدبياته، لذا يتجه أركون نحو أسئلة حرجة، تبدو غير مألوفة بالنسبة للعقل الإسلامي، أولها: تحليل أنثروبولوجي تاريخي لظاهرة الوحي ودلالاته المعرفية واللغوية والسميائية، وذلك وفق ما توصلت إليه المنهجية المعاصرة، التي تطورت داخل البحث الإنساني في الغرب، ثانيهما: تركيز تاريخي بواسطة آليات العلوم الإنسانية على تجربة المدينة، حيث انطلق التاريخ الإسلامي، وبدأ لحظاته التدشينية ومن ثم المرجعية التي تقود العقل الإسلامي في تصوره للعالم إذ «لا يمكن فصل تجربة المدينة التي تمثل استمراراً لتجربة مكة عن الخطاب القرآني. وينبغي فهمهما وتفسيرهما الواحدة عن طريق الأخرى، وذلك لكي نأخذ بعين الاعتبار

(1) أركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص 12.

الروابط بين: اللغة – التاريخ – الفكر»[1]، وفي فحص آليات العقل الإسلامي، يبدو أنه عقل يتجاهل تماما هذا التواصل الضروري بين التاريخ والتأسيس النظري لأطره المرجعية، ولا يسأل عنها البتة، وهنا يحدد أركون أطر اللاتاريخية التي يعاني منها العقل الإسلامي، والتي تتمثل في تأسيس آليات وتصورات مفهومية جاهزة ومغلقة.

2-1 أسطورة العصر التدشيني أو الافتتاحي-تجذر الوعي اللازماني في الممارسة الإسلامية:

بغية تحصيل الممارسة العقلية الناجعة، والدخول إلى الفكر المنفتح، يلح محمد أركون على ضرورة الاسراع بالمساءلة النقدية، سواء ما تعلق بالبنى المؤلفة للعقل الإسلامي، أو الدخول في فك خيوط منطق المدونة المغلقة، التي أحكمت الاقفال على منطق التصورات الإنسانية في تاريخ الانحطاط الإسلامي، وأحالت دون انفتاح السبيل نحو قراءة مجدية للفكر الإسلامي.

لقد فتح أركون ملف الكشف عن جذور أدوات الاغلاق التي يكرسها العقل الإسلامي، في سبيل المحافظة على حالة الثبات التي تميزه، والتحويل المتواصل للوقائع الإنسانية نحو تأليف الرأس المال الرمزي للأمة الإسلامية الناجية والدين الحق، وهذا انطلاقا من اللحظة التدشينية المؤسسة، وهي بالنسبة له لحظة الوحي ثم كتابة هذا الوحي، فمن بين العوائق المعرفية التي تحول دون إتمام القراءة النقدية للعقل الإسلامي، هو تحول اللحظة التدشينية إلى لحظة أسطورة، تنأى عن كل مساءلة تاريخية وعقلانية نقدية، ويجب الاعتراف بأن إجراء مثل هذه المساءلة بالنسبة للفكر الإسلامي ضرورية ولازمة، إذا ما أراد أن يكون هذا الفكر فكرا منفتحا وتطبيقيا، ينخرط في الواقع مرة أخرى تغييرا وتقدما، خاصة وأن اللحظة التدشينية، لها سلطة مطلقة على الفعل الإسلامي لا يمكن تجاهلها، بما أنها تنشأ فضاء معرفي يدخل فيه العقل مفكرا وفاعلا.

---

(1) المصدر السابق، ص 16.

ومن الجلي أن العقل الإسلامي لم يثر البتة مسألة منهجية وأساسية، وهي أن التدوين التدشيني للعصر الأول، لم يجر إلا وفق الطرائق المعرفية التي لمحالة هي جدلية للغة والتاريخ والفكر، وكذا العلاقة بين السلطة السياسية والسيادة العليا، التي مكنت من إقصاء اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه، وذلك وفق ما اقتضاه الصراع المذهبي المرتبط بتصور البنى الاجتماعية المحدد الأطر وفق زمنية خاصة[1]، وهي تعبير عن فترة مر بها المجتمع العربي في الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي، من هنا يؤكد أركون أن النص القرآني قد انتقل من المشافهة إلى الكتابة، عبر تحميله المتزايد للشحنات الأيديولوجية، والتحويل الغائي لمضامينه[2]، نحو الاستخدامات السياسية التي مكنت للسلط المختلفة الشرعية.

إن المنهاج الذي تم به التدوين قد أدى إلى تغطية الحقيقة التاريخية، وتحويل الحقائق الأرضية إلى متعاليات مفارقة، إذ تحولت لحظة النزول إلى حالة تجلي مخيال جماعي تقديسي، تَحُولُ دون الوعي التام بالمسائل التاريخية التي واكبتها، ومن ثم تمنع كلية الصلة بين العقل الإسلامي، وقراءة مجاوزة للنص القرآني.

وبهذا يطالب أركون العقل الإسلامي باللحظتين اللوثرية والكالفينية، لما لا إصلاح ديني يهز هذا العقل ويحمله نحو الإبداع، ثم تكريسا مجديا وفعالا لأدوات المساءلة العقلية العميقة، التي تجعل من النصوص الأصل أكثر استيعابا للمعطى الإنساني، إذ لا يمكن إنجاز الحداثة الدينية إلا بالتعريض الموضوعي والنقدي لما آمن به العقل المسلم، ومكن له التعالي وبالتالي الخروج من التاريخ، لكن ألا تستوجب هذه اللحظة الحيطة والحذر، والنظر الحكيم في المنجزات التي يجنيها العقل الإسلامي من القراءة النقدية والتاريخية للنص القرآني، ثم السؤال عن النتائج الأخلاقية المستخلصة، والذهاب إلى مقارنة موضوعية بين النص الديني الذي استدعى التفسير والتأويل والنقد والتجاوز من جهة والقرآن من جهة أخرى، هل هناك من صلة في العقيدة والشريعة وفي البنية اللغوية والانسجام التاريخي بين

---

(1) المصدر السابق، ص 36.

(2) أركون: **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت لبنان، ط 1، 1999، ص 19.

النصين؟ وأقصد النصوص المقدسة التي انبنى عليها الإيمان الكنسي.

هكذا فبغية العودة إلى تفسير آخر يتماشى والأصول العقلية للحداثة، يؤكد محمد أركون على ضرورة اجتياز العقل الإسلامي نحو عتبة الحداثة وممارساتها النقدية، ومن ثم تجلياتها الواقعية، والتي تعني أولا إحداث حالة من الكوجيتو اتجاه اليقين الإسلامي، الذي يبدأ بقراءة واعية وعقلانية تاريخية للحظة الوحي وكتابة هذا الوحي، وانتقاله من المشافهة إلى الكتابة، وقراءة الجدوى التأويلية للقراءات السبع، ثم القيام بالبحث في تجربة الرسول الفردية والشخصية، بمعنى ما إحداث الصدمة في الوجود الأنطولوجي الإسلامي، من هنا فقط ستنطلق عملية التجاوز، والقراءة الحداثية للنصوص الأصل، ونعني بها أولا القرآن الكريم، ثم السنة النبوية التي من الواجب أن تتعرض للتحليل التاريخي للمنهجية المعاصرة، ذلك أن المنهج الذي جمعت به الأحاديث النبوية منهج قديم، لم يدرك البتة آليات العمل الجدلي للسلطة والمعرفة، والتوتر القائم بين اللغة والفكر والتاريخ[1]، ولا المناهج العقلية في عملية التأريخ، وبناء المقدمات المعرفية التي تستخلص النتائج الصحيحة.

2 - حقوق القراءة الحداثية والكشف عن تاريخية النص - مدارج النص -:

تبدأ القراءة الحداثية من وعي العقل لذاته ولممارساته، والاعتراف بحق القراءة النقدية، ومن مقتضيات هذه القراءة التمكين للمناهج المنبثقة عن هذا العقل، وهي المناهج التي تعني المساءلة والحفر وراء البنيات المعرفية، وذلك انطلاقا من الاختبار الإبستيمولوجي العميق الغور، الذي اقتضته المساءلة الفلسفية لمسار الأفكار، ثم المنهجية العلمية التي نمت في الغرب من مناهج للعلوم الاجتماعية والإنسانية المتطورة[2]، والتي هي تجليات للتطور التاريخي للعقل الغربي، منذ نشوب الصراع بين ممثلي الإنسان الإله وممثلي الإنسان الإنسان، إن هذه الممارسات المنهجية والعلمية هي علامة فارقة بين التاريخ الإسلامي الذي دخل في حالة من السبات الدوغمائي المحكم الإغلاق، ثم التاريخ الغربي الذي سار ناقدا متفحصا

---

(1) أركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص 20.

(2) المصدر نفسه، ص 38.

للأسس والآفاق منفتحا على العقل الاستطلاعي المستقبلي، فمن أي باب يمكن المطابقة بينهما والتساؤل عن تاريخية واحدة بين النص الذي نقده إنسانيو النهضة والقرآن الكريم؟ وهل على العقل الإسلامي إذ أراد انجاز الحداثة الدينية البدء من منهجية تتأسس على أركيولوجية ثقافية لتاريخ آخر؟

إن القراءة الحداثية للقرآن عند أركون تبدأ من اعتبار القرآن نص تراثي[1]، بما أنه تعبير عن المخزون الوجداني والاجتماعي والتاريخي للمجتمع العربي الإسلامي، وهو أيضا تجلي إلى حد بعيد لتجربة محمد الشخص[2]، فالتراث هو المنتوج الحي لجماعة ما، أثناء الصيرورة التاريخية والتفاعل الاجتماعي لها، والذي يُحوِّلُ شيئا فشيئا المنتوج الروحي للمجتمع إلى حقائق لها علاقة بالجسم الاجتماعي، لتكون بالنسبة لهذه الذات مطلقة ومتعالية «التراث الحي بهذا (المعنى الكبير والمثالي للكلمة) هو الوعاء الذي يتلقى كل الحقائق الناتجة عن التجارب الوجودية المشتركة لدى الطائفة الأوثودوكسية المختارة أو الرشيدة، ويعتقدون أن كل الحقائق العليا المطلقة الأنطولوجية، الجوهرانية المقدسة واللاتاريخية، إن التاريخ بصفته سيرورة وجودية كشفية سيرورة مضاءة مهدية من قبل كلام الله الموحى المتجذر فيه، يُوَلِّدُ تصورا عن الحقيقة مختلفا من الناحية النفسية عن التصور المحدد من قبل الأنظمة المعرفية الحديثة»[3]، بمعنى يجب أن تكون القراءة الحداثية تأسيسا أولا للتاريخية داخل الممارسة الإسلامية، والتي ترفض الرؤية المثالية القائلة بوجود زمن أزلي كلي وأزمنة جزئية تخضع لهذا الزمان، أي ضرورة ارتهان الزمن المثالي الأفلاطوني بالزمان الحسي وتفسير الأول بالثاني، إذ يجب الاعتراف بأن التجربة الخاصة التي ميزت فترة الرسول تختص بميزات ذاتية لا تقبل التعميم، من هنا ترفض التاريخية مبدأ تعميم تاريخ محدد الأطر على تاريخ آخر مغاير له.

لكن ألا يعد الأصل المنهجي لسؤال التاريخية الذي يُعِدهُ أركون لقراءة القرآن

---

(1) أركون: **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص 21.

(2) أركون: **العلمنة والدين – الإسلام والمسيحية والغرب** – ترجمة هاشم صالح، دار الساقي بيروت لبنان، ط 3، 1996، ص 51.

(3) أركون: **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص 44.

الكريم، خلاصة بينة لتلك الارتباطات المعرفية التي بدأ بها العقل الغربي علاقة جديدة بين النص الأصلي، وهو العقل النهضوي المخاصم لهذا النص؟ أليس هو ترتيب آخر للعلاقة بين الإيمان والعقل بما أنها علاقة تركيبية اقتضت فصل الأول لصالح سلطة الثاني؟

لا ريب أن انجاز القراءة الحداثية للنص الأصل، ستنطلق كبرنامج محقق عند أركون من الإسلام التطبيقي، وانطلاقا من هذا المدخل المرجعي الضروري، يؤكد أركون استحالة التأصيل، ولا معقوليته ذلك أن القراءة التاريخية، ترفض وجود الجواهر القائمة بذاتها، والتي تُمتَثَلُ خارج التاريخ باعتباره إحداثيات إنسانية ذات مضامين خاصة وجزئية ترتهن بالزمان والمكان، لتنصب نفسها مفسرة لكل تاريخ، كما أن التصور العلمي يميز إلى حد بعيد بين التحولات الزمنية وتصوراتها المضمونية، مما يؤدي إلى القول بأن عملية التأصيل التي قال بها العلماء قديما، وأنشئوا وفقها علوم حاكمة على التصورات والأفعال الإسلامية، هي عملية تنتهي بمجرد التفكيك العلمي الذي يقوم به العقل العلمي ضمن حقوقه المشروعة[1].

هي القراءة التي استجمعت قوتها المعرفية من المنجزات العلمية، التي حققتها الحداثة منذ بداية المخاطرة النقدية التي واكبت ثورة العقل على المؤسسات الدينية والسياسية في عصر النهضة، فما هي خصوصية هذه القراءة، ومقدمتها المعرفية وآلياتها الأداتية والتي ستجعل نصا بضخامةِ القرآن، نصا تاريخيا ملتزما بالزمان والمكان الذي نسج فيهما؟ هل تتمكن مثل هذه القراءة من الدخول إلى الوعد الحداثي، وفك الخناق على العقل؟

2-1 التحول إلى التاريخية – تاريخ منفتح وتطبيقي للتاريخ العربي الإسلامي:

في بدء ممارسة الوعي المنفتح، لابد من اجتياز خطوة أولى، تتمثل في التفحص الدقيق للتجربة البسيكو سوسيولوجية التي رافقت تجربة المدينة، إذ يبدو هذا التصور

(1) أركون: **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ، ص 26.

واضح في السور المدنية، حيث تتجلى بوضوح الاحتياجات التشريعية لمجتمع المدينة، النامي داخل صيغة جديدة اقتضاها الإسلام، كما تتبين اللحظات التاريخية لهذا المجتمع، في العلاقات الصراعية التي خاضها مع الذين لا يؤمنون بما أنزل على محمد، ومع الذين يبدون الإيمان ويبطنون الكفر، وهم المنافقون، هنا تُختَصَر المهمة المنهجية في تفعيل التحول نحو التاريخية في فتح سجل المفكر فيه، واللامفكر فيه، والمستحيل التفكير فيه في الفكر الإسلامي، ويبدو أن هذا الفتح، سيكشف حقائق أخرى، تعني أن التجربة النبوية هي تجربة تاريخية وإنسانية، واكبت التحولات التأسيسية، التي أصبحت بعد ذلك حالة تقديسية، تحول دون المعرفة العلمية للفكر الإسلامي، وإذن ستُتَخَذُ هذه التجربة ضمن سياق التفسير الموضوعي للتاريخ.

وهكذا يخضع تحليل أركون لأولية معرفية، وهي البدء من تحليل المعرفة الإنسانية بطريقة علمية، فنحن بصدد نص تداوله البشر، الوسيط فيه إنسان هو الرسول، ثم أنه مبلغ باللغة العربية بوصفها حقل دلالي يخضع للتجربة التاريخية للعرب، بما أنها هي المخزون الذي ينقل الخبرات الإنسانية من جيل إلى آخر، وهي وسيلة التواصل البشرية، الحبلى بالتجارب الإنسانية، ذات الصيغة التاريخية، وإذن إذا ما تم الولوج إلى المقاربة التاريخية للنص القرآني، فإن الخطوة الأولى والناجزة، هي ضرورة قراءة النص تحت استكشاف الحالة الإنسانية التي يؤكد أركون بأنها ((عمل لا ينفصم من التعبير والذكاء والإرادة والتجاوز))[1]، بمعنى أنها إنسانية خالصة، تخضع للخصائص الموضوعية لكل تجربة زمنية، فكيف يتم اعتبارها تجربة منفصلة عن التواتر التاريخي المفروض عن الخبرة بصفة عامة؟

لا جدل بأن الإثبات التاريخي يعتني بالمقاربة اللغوية، التي تخضع للتحليل السيميائي والكشف عن الدلالات واستخراج من ثم تطور أنظمة اللغة، وبعد التحليل اللغوي ينتقل التصور التاريخي إلى استخبار المستوى التاريخي والأنثروبولوجي الإنساني، ثم التيولوجي ليصل في نهاية الأمر إلى أن الحقيقة لا يمكن أن تكون فوق إنسانية[2].

---

(1) أركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص 37.

(2) أركون: **معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية**، ص 10.

هكذا تفترض الممارسة التاريخية، النظر الموضوعي إلى الأحداث التاريخية، بوصفها وقائع حدثت في الزمان والمكان، ذلك هو المطلب المنهجي الأول، إذ على المؤرخ تجاوز الخرافات والأساطير الشعبية، وهو في هذه الحالة يؤدي عمله المنهجي والعلمي، المؤسس على منطق الخبرة التي تزود بها من جراء الدراسة العلمية للعلوم الإنسانية والاجتماعية، والمقاربة بين المفكر فيه واللامفكر فيه، حتى تنكشف السياقات التاريخية للمفكر فيه عبر الأسئلة التي يعمل على إثارتها السؤال الاستكشافي الذي يقتضيه تأليف اللامفكر فيه، والمستحيل التفكير فيه، و((إذا كانت هذه الاعتبارات التي أوردناها صحيحة، فإنه لمن الأصح والمثل أن نتتبع العمليات السيكولوجية والسوسيولوجية والثقافية، التي رافقت فرز مخيال اجتماعي إسلامي متولد عن تجربة المدينة، المواظبة والمستمرة على تأمل القرآن واستبطانه من جهة، ثم نتتبع من جهة أخرى تمايز أو تولد المخيالات الاجتماعية المختلفة التابعة للفئات العرقية - الثقافية العديدة التي حاولت السلطة الإسلامية الجديدة دمجها وتمثلها نهائيا لكن لن تتوصل إلى الهدف أبدا))[1]

إن السؤال عن الغايات القائمة خلف هذه الممارسة العلمية، المفضية إلى نزع القداسة عن القرآن، يبدو هنا ضروريا وواجبا، ذلك أن الوظيفة الأخلاقية للمقدس تتجلى في قداسته، ذات التأثير الروحاني العارم في تنظيم تجربة العمل الإنسانية، فما حال الصيرورة الأخلاقية لهذا النص إذا فقد تعاليه؟ لماذا هذا التفكيك لنص ديني يؤلف مرجعية فاعلة في تنظيم السلوك؟ إن التجربة الإنسانية التي يحياها المسلمون منذ قرون طويلة، والتي اتسمت بفقدان الفعالية والخروج من التاريخ، هي تعبير عن حال إنساني، قد أدى إلى فهم مشوه للقرآن تحت تأثير عوامل موضوعية، فكيف نحمل النص الإلهي جريرة التاريخ البشري وتأويلاته القولية والفعلية؟ فهناك فرق بين القرآن وتفسيره ثم تأويله، كذا تمثله في السلوك حسب مقتضيات أنثروبولوجية محددة الأطر.

وعموما يكون القرآن، بعد الممارسة العلمية التي تؤديها المناهج النقدية الدقيقة للعقل الحديث، جدلية محققة بين اللغة والفكر والتاريخ، بمعنى أنه نص

---

(1) أركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص 19.

خاضع لمتطلبات راهن إنساني ما، وهو راهن عربي كان في القرن السابع الميلادي، لذلك يكون القرآن خلاصة حية لتاريخية الفكر العربي الإسلامي ((فعلى مستوى القرآن وفي اللحظة الأولية التي ظهر فيها، نجد أن كل شيء فيه متحرك ومتموج ومفتوح ومليء بالاحتمالات. نجد أن اللغة والفكر آنذاك. أي لحظة انبثاق القرآن. مرتبطان بشكل وثيق بالواقع المعيش))[1]، هذا الربط بين النص والتجربة البشرية ألصيقة به يؤدي إلى اعتباره نصا نسبيا، بما أنه مجرد استجابة لفعل تاريخي مر به بشر في الجزيرة العربية في القرن السابع للميلاد.

إن هذا النص قد كف عن أن يكون متحركا ومتموجا ومليء بالاحتمالات، عندما ساقه العقل الإسلامي إلى حالة من التقديس المفارق، إذ أغلقت الدراية فيه بسبب العلاقة الجدلية بين السيادة العليا والسلطة السياسية، حيث يتم استغلال النص الأصل وفق القراءات والتأويلات التي فرضتها الأولوية الأيديولوجية للسلط الإسلامية المتعاقبة ((إني أعرف أن اللغة والفكر في تفاعل مبدع ومستمر، وكلاهما يستمد غذاءه المشترك وديناميكيته الخلاقة من الممارسة الوجودية اليومية أي من التاريخ الفردي والجماعي معا))[2]، مما يفسر القراءات والتأويلات المتكثرة في التاريخ الإسلامي، وكذا الاستغلال السياسي للنصوص الأصل، والتي يبدو أنها تموجت حسبما اقتضاه التحول الأيديولوجي للقوى الإسلامية المتعاقبة على أرض الإسلام.

ولعل هذه العلاقة الجدلية التي يبينها أركون، تمكن من الحفر في حقيقة النشوء المستمر للوعي الإسلامي الذي أدى مثلا إلى الجدل الكلامي، وكذا نشوء الفرق الإسلامية، ومن ثم تبيان الدلالات المعرفية لليقين القطعي الذي تمثل في تصوراتها عن الإلوهية مثل بنية الأشعرية التي خضعت لمثل هذا الرد بين السيادة السلطة السياسية، لكن القرآن كنص منزل يبدو مستعصيا على مثل هذه المهمة.

تكون إذن الخطوة الضرورية لإتمام عبور الفكر الإسلامي إلى الحداثة، هي تجاوز إبستيمي العصور الوسطى، ثم التحول نحو خطوة أكثر جرأة وهي انجاز

---

(1) المصدر السابق، ص 17.

(2) أركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص 8.

أنثربولوجيا دينية تتمرس بقراءة القرآن قراءة تاريخية ومن ثم ((تخضع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن وللتحليل الألسني التفكيكي وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته وانهدامه))[1]، إن حقوق القراءة التاريخية تعتني بالممارسة السلبية، وهي النبش في اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه، وهي مستويات من الكشف التي تُبينُ عما لم يفكر فيه العقل الإسلامي، فهي حقول تفتق فتوح العقل على آفاق أخرى لم تجل في خاطره يوما، لكن ما جدواها في تحجيم إنساني لنص كالقرآن؟ هل ستجعل العقل الإسلامي أكثر انفتاحا وتقدما، أم تقطع الصلة بينه وبين آفاقه الروحانية والأخلاقية فتقضي عليه؟ كما قضى هذا النقد على الضرورة الروحانية في الغرب، وفتح باب العدمية الذي أسس اقتضاب المعنى بل ونهايته، وإشكالية أزمة القيم ذات الأبعاد العملية الظاهرة في العلاقات الإنسانية المشيئة، وتفكك الوجدان الإنساني، فغدت هذه العلاقات مجرد حسابات مادية تتجاوز الروح الإنساني.

2-2 القواعد النظرية والآليات المنهجية:

تعتمد المنهجية الأركونية على المقاربة الحديثة في تأسيس النقد، وهي المرجعية المعرفية التي قدمها العقل الغربي في تفحصه للتراث السكولائي الكنسي وللنصوص المقدسة، وتتميز بوصف القراءة النقدية وهي مخالفة تماما للقراءة الإيمانية، ففي حين تتميز هذه الأخيرة بالتفكير داخل النسق الإيقاعي للمعتقد، فلا يتبين لها اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه، نجد أن القراءة النقدية تفتح باب النقاش على مصراعيه، وتحول المساءلة المعرفية الحرة إلى حق من حقوق العقل، لذلك تذهب بعيدا في اختبار القرآن، وتخضعه كغيره من النصوص الأدبية إلى الفحص التاريخي والإبستيمولوجي، ثم المقاربة الدلالية واللغوية، من هنا يُمكن أركون النص القرآني من آليات العقل الحديث الذي اكتسب المبادرة الحرة في ريادة المعرفة.

(1) المرجع السابق، ص 56.

وعموما يتجه أركون إلى التأكيد على ضرورة تحمل الفكر الإسلامي لمسؤولياته، في إعادة قراءة القرآن، وفق ما أنتجه العقل العلمي المعاصر، لانجاز هذه المهمة يحدد أركون خطوتين أساسيتين:

1- دراسة التراث الديني في ثقافة الشرق الأوسط، وهي ممارسة تقوم على المقارنة والتحري التاريخي للثقافة الدينية، وما يفرضه الكشف عن النسق الحواري داخل النص القرآني في حد ذاته، وهنا يورد أركون مفهوم مجتمع الكتاب المقدس، وهو مفهوم يفرض نفسه، بما أن الحالة البنائية في القرآن قد تأسست وفق جدلية محققة مع أهل الكتاب[1]، وهم ممثلو الديانات الحاضرة في الشرق الأوسط أثناء نزول الوحي، وهنا يُفّعِلُ أركون آلية التناص بين التوراة والإنجيل والقرآن، وإذ ذاك يبدو أن النسق الخطابي في الوحي مشترك بين كتب الوحي الثلاثة التوراة والأناجيل والقرآن.

2- دراسة نظام اللغة العربية في فترة نزول القرآن، وهي الدراسة التي تُخَلِصُ القرآن من التضمين الأيديولوجي الذي تعرض له، والذي سيتعرض له، على أن تكون الدراسة وفق التصور الأركيولوجي والألسني الذي يعني الذهاب بعيدا في كشف الأصول والبنية اللغوية للنص.

تتبين القراءة الحداثية للقرآن الكريم عند محمد أركون، عبر تأسيسه لحقل الإسلاميات التطبيقية وهو الحقل الذي يعين دربين في العمل الدءوب لإحياء العقل الإسلامي، أولا المرجعية التي يؤكد أركون أنها متضامنة مع العلم المعاصر وبالمساءلة النقدية، وهي بالنسبة لعلم الإسلاميات التطبيقية تطمح إلى تحليل الخطاب الديني، وتعتزم على خلق أنثروبولوجية الظاهرة الدينية الإسلامية، وهنا يفعل أركون القطيعة الباشلرية، وجدلية السلطة والمعرفة الفوكوية، وغيرها من آليات الدرس المعرفي واللغوي الحديث كشفا للمجاز والرمز، كما يؤسس فهم النص على الدور الخطير الذي تجليه مفاهيم قاعدية مثل الرمز والأسطورة، وهي

(1) أركون: **القرآن من التفسير الديني إلى تحليل الخطاب الديني**، ص 108.

دلالات علمية أسيء فهمها من قبل العقل الإسلامي المعاصر، الذي تعود على القراءة المعيارية المبسطة، والاعتقاد المطلق في اللحظة التدشينية، أما عن الخطوة الثانية وهي الخطوة المنهجية، فترتكز عند أركون على فسيفساء من الآليات التطبيقية والمؤلفة من الأدوات الألسنية، وتحليل مرجعي بسيكو سوسيولوجي، والتفكيك الأنثروبولوجي لظاهرة الوحي والعامل التاريخي والتحليل الفلسفي، وفي التدقيق في المنهجية الأركونية تبدو أنها تتراتب عبر إحاطتين هما:

أ -التفحص المحيط بالنص أو التفحص التاريخي والأنثروبولوجي:

قبل الولوج إلى بيان الآليات النظرية والتطبيقية التي تتأسس عليها المرجعية الأركونية في قراءتها للنص، لا بد من إجلاء الغاية التي يريد تحقيقها مشروع أركون النقدي، وهو المشروع الذي جهز ترسانة من الآليات المنهجية، تنتمي إلى الخلاصة المعرفية للعقل الغربي في دربه النقدي، والتي يرى فيها أركون الوسيلة القمينة لأجل تكسير التكلس الأيديولوجي للعقل الإسلامي، الذي بدا أنه ذو استخدامات براغماتية عبر تاريخه الطويل[1]، إذ الغاية من المشروع -كما سبق الذكر - تتمثل في بناء تاريخ إسلامي تطبيقي، يتطلع فيه العقل إلى آفاق العقل المستقبلي اللامحدود.

تحصيلا لهذه الغاية ينطلق أركون من فرضية لفهم الخطابات الدينية، وهي تلك الجدلية المحققة بين السلطة والمعرفة، ذلك أن التفحص الداخلي لكل الخطابات الدينية، التي جاءت عبر ديانات الوحي يُبِّينُ عن السياق الأيديولوجي، الذي يعني تواصل ضروري بين السيادة العليا والسلطة السياسية، وإذ ذاك تتميز المنهجية الأركونية بالنبش الأركيولوجي في المتعلقات العميقة للخطاب الديني، ومن ثم فك خيوط التلازم القائم بين الحقيقة والتأويل الأيديولوجي، خاصة أن التراث بما فيه النصوص التأسيسية، هو ذلك المخزون الوجداني لجماعة بشرية، وإذن فهو يتلقى كل الحقائق الخاصة بهذه الجماعة، والتي ستتخذ شكل التصورات المطلقة والمتعالية.

---

(1) المصدر السابق، ص 110.

هكذا تكون الخطوة المنهجية الأولى استكشافية، لا تنبثق من ابستيمولوجيا معينة، بل تهدف إلى تشكيل فكر ديني جدير باللحظة الراهنة الحية، فهي تعمل على إخراج النص من السياق المغلق إلى السياق التاريخي المنفتح، الذي يجلي الآفاق اللامحدودة لهذا النص، تكون العملية الأولى لفهم النص هي إجراء مسح تاريخي وأنثروبولوجي، وفق مقتضى المناهج العلمية المتطورة، وهنا نتحصل على نتيجة مفادها، أن كل نص هو تاريخي النشأة متعلق بالدينامكية الإنسانية.

بهذا تكون تاريخية النص المؤسس، تعبير عن الديناميكية التي تميز المجتمع العربي حين نزول الوحي في الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي، إنها تعبير عن التحويل الذي يقوم به الروح التاريخي نحو التأسيس الأسطوري، ليكون النص الأصل هو علاقة بين التاريخي والمقدس بين الزمن الأرضي المحدود، والزمن السماوي اللامحدود، وتعد سورة التوبة مثالا لتجسيد العلاقة بين الحقيقة والزمن المحدود الأرضي ثم الزمن اللامحدود السماوي، كما تبين هذه العلاقة انبثاق فكرة النجاة والحياة الأبدية التي ترقد في قرارة كل نفس بشرية، وهنا يُحينُ الزمن المحدود والمعيش الزمن اللامحدود، ويسترجعه كمحرك أساسي له وهو ما يفسر التأويلات السياسية للقرآن، والاستحواذ على النص الذي تمكنت منه السياسة حيث يستجمع الوجود التزامن للدين والدنيا والدولة، لكي يتشظى الإسلام بعد ذلك إلى إسلامات تدعي كلها أنها الإسلام الصحيح.

تتمثل الخطوة المنهجية الأولى، في إزاحة التصورات التقديسية والأطر المتعالية، بغية الولوج إلى النص، ومثل هذه العملية، يكفلها العمل النقدي الذي يقوم به التحليل التاريخي، والبحث الأنثروبولوجي وفق ممارسات المنهج العلمي.

يظهر أن منهجية التفسير والتأويل للنصوص المقدسة كما ظهرت ومورست في الغرب، تؤلف أنموذجا للمنهجية الأركونية، فهي نصوص دينية امتثلت للكتابة البشرية الخالصة، الأمر الذي تثبته الدراسات العلمية والتاريخية المتخصصة، كما هو حال الأناجيل التي وصفت ذكريات عن المسيح ووصاياه، أو التوارة والتلمود الذين يصفان تاريخ الجماعة اليهودية، فماذا عن القرآن الذي يُظهر تماسكه عبر آياته وسوره؟ ماذا عن القرآن الذي أثبت جدارة عبر مصداقية عقيدة التوحيد

وشريعة تمتثل لمقصد تنظيمي يعلي الحياة الإنسانية، رافعا إياه من حال السقوط في البهيمية؟ لماذا تفكيك النص الذي يولي للإنسان القيمة الروحانية والأخلاقية؟

ب - التفحص الداخلي للنص -التحليل اللغوي وبالتالي المضموني -:

إذا كانت العملية السابقة مقاربة خارجية لازمة لفك لعبة الحقيقة والتلون الخطابي، الذي تُفَعِلُهُ الذات في سبيل تأسيس اليقين اللازم عن الآلية المخيالية، التي تحول الأرضي نحو المقدس، فإن العمل المنهجي الأركوني، يقترب من أداء عملية أكثر دقة، إذ لأجل التعامل مع النص، لابد من القراءة الألسنية التي تكشف عن المنطوقات، وبناها التكوينية، وهو ما يجعل النص يتميز جليا، بما أن هذه الخطوة تأتي على العلاقة الجدلية بين اللغة والفكر والتاريخ، وتحلل عرى التواصل بينها.

وفي هذا الإطار يكشف التحليل اللغوي الألسني أن القرآن ((عبارة عن مدونة منتهية ومفتوحة من العبارات والمنطوقات المكتوبة بالعربية))[1]، وبالتالي هو مجموعة عبارات ومنطوقات لغوية، ولغة مجازية مثقلة بالرموز، هنا يبدأ التحليل البنيوي للمنطوقات اللغوية، والتي تحيل مباشرة إلى أن النص-وهو هنا القرآن- يخضع للشروط الظرفية لكل كلام، وستكون هذه الشروط جزء من المحددات الضمنية ليكون النص تاريخي، ونعني بها الوضعية العامة للخطاب، وهي تختزل مجموع الظروف التي جرى داخلها فعل الكلام، كما أنها هي الظروف التي تبين الحال الفيزيائي والمادي والاجتماعي الذي نطق فيه الكلام، وسينجلي هذا الكلام بواسطة التفحص الميداني للمستمعين ووضعيتهم السيكو اجتماعية والتاريخية، مع إجلاء للعلاقات التي تربط بينهم، وهو ما يبين الانتقال التدريجي للقرآن من الشفوية إلى الكتابية.

ففي الحالة الأولى كان التضمين حي ومنفتح، بينما في الحالة الثانية أغلق وأنجز المعنى بالنسبة لكاتبه.[2] ويجب الإشارة إلى أن الانتقال من الشفوية إلى

(1) المصدر السابق ص 113.

(2) أركون: **العلمنة والدين – الإسلام والمسيحية والغرب** –، ص ص 47 – 48.

الكتابة، يعني تحول المعنى، مما يعني أن المصحف المرسم في عهد عثمان، لا يتضمن المعاني نفسها التي تضمنها القرآن في حالته الأولى وهي الحالة الشفوية.

يرى أركون أن التحليل البنيوي يؤكد أن النص لا يمتلك معنى، إنما هو نص يتقفى آثار المعنى، إنه نص مفتوح بسبب عدم ثبوت المعنى والتحولات التأويلية، مما يعني أن النص يمتلك التلون الخطابي وينمو بنمو آليات التأويل التي تعني في نهاية المطاف، أن كل نص يمتلك سطوح تنجلي بتطور هذه الآليات، بتطور الزمان والمكان.

هكذا يُفَعِلُ أركون فَهْمًا للخطاب القرآني، التحليل النحوي الدلالي، والآلية السميائية والداخل النصي الذي يمكن من المقاربة مع نصوص أخرى، وهي هنا النصوص الدينية ذات المنشأ الشرق أوسطي، ليمكن أركون للألسنية المعاصرة من فك بنية القرآن، وليكون محلا لاختباراتها وتطبيقاتها المنهجية[1].

والحق أن السؤال عن التماثل التاريخي بين النصوص الدينية داخل مجتمعات الكتاب، وموقف العقل الإنساني منها جملة، ثم تحليل القراءة الأركونية يدعو إلى الضرورة السؤال عن طبيعة هذا التماثل وهذه القراءة، ألى تعد هذه العملية، هي نفسها التي قرأ بواسطتها الغرب عهده القديم وعهده الجديد، تنطبق على النص القرآني انطباقا لاتاريخيا سواء تعلق الأمر بالتصورات والآليات، ألا يعد مثل هذا التطابق خروج عن الروح العلمية التي اعتبرها أركون أول شرط الدخول إلى القراءة الدقيقة للنص الديني؟

ج – تطبيقات على سورة التوبة:

كان التحليل الأركوني لسورة التوبة أنموذجا واضحا عن الممارسة المنهجية التاريخية، وكذا بيانا للصيغة المجازية للخطاب القرآني، والتي تمكن من فك خيوط الاختزال المفهومي للرمز والمجاز في كل نص.

وانطلاقا من التحليل التاريخي والأنثروبولوجي، تبدو سورة التوبة خلاصة للتشكلات الاجتماعية المصاحبة للمتغيرات الظرفية التي واكبت إنشاء المجتمع

(1) أركون: القرآن من التفسير الديني إلى تحليل الخطاب الديني، ص 34.

الإسلامي في مراحله الأولى، كما يمكن رأسماله الرمزي من بيان الحقائق القائمة على الأرض آن ذاك، ولإتمام تحليل الخطاب الديني في سورة التوبة، يفعل أركون الآليات المفهومية، وكذا الآليات التطبيقية للمنهجية المعاصرة، ليكون النص القرآني ميدانا للكشف المعرفي، ونجاحاته الباهرة في بيان حقيقة كل خطاب الديني، ومثل هذا التطبيق يعني عند أركون ((تحرير الفكر الإسلامي من الإطار اللاهوتي التأريخي))[1]. وتقع سورة التوبة كأنموذج عن المثلث الأنثروبولوجي، الذي تمثله وحدات حركية هي العنف والحقيقة والتقديس، وهي الوحدات التي تقف وراء خلق المعنى، ومن ثم المشروعية التي يخدمها هذا المعنى.

هكذا يقود التحليل العلمي، إلى اعتبار سورة التوبة الأنموذج الأمثل عن تفسير الوحي تفسيرا تاريخيا، ومن ثم الكشف عن ظرف انبثاقه، باعتبار التاريخ هو شرط الوجود الإنساني، إذ تبين سورة التوبة وبكل وضوح، التشكل التاريخي والاجتماعي المؤسساتي للمجتمع الإسلامي، الذي انبثق في القرن السابع الميلادي، كما يوضح طابع الخطاب المستخدم داخل هذه السورة، تلك الجدلية الفاعلة للمثلث الأنثروبولوجي، العنف، الحقيقة والتقديس.

بهذا تعد سورة التوبة، أنموذج التعبير عن خلاصة التشكلات الاجتماعية، التي صاحبت المتغيرات الظرفية المواكبة لإنشاء المجتمع الإسلامي الجديد، إنها تمكن لنفسها وجودا رمزيا أسطوريا، تقوم وراءه علامة محسوسة لمجتمع عربي عاش في تلك الفترة.

يريد أركون أن يقوم بعملية حفر في جذور العنف المتجلي في سورة التوبة، وهو العنف الذي يؤول في أسسه، إلى الشعور بالمقدس الذي تمتلكه جماعة بشرية في سبيل الدفاع عن الحق المسوغ لها، من قبل سلطة لا تناقش، وهي هنا في سورة التوبة هي الله، فانتهاك الحق من قبل جماعة مخالفة أدى إلى نشوب صراع، الأمر الذي يستوجب الحرب ضد هذه الجماعة، بما أنها تعارض التأسيس المؤسساتي للجماعة الجديدة، ولكل مخالف انتهك هذا الحق، ويواصل أركون البحث في المشروعية التاريخية لاستخدام العنف في سورة التوبة، فإذا بمسألة العرض وهي

---

(1) المرجع السابق، ص 43.

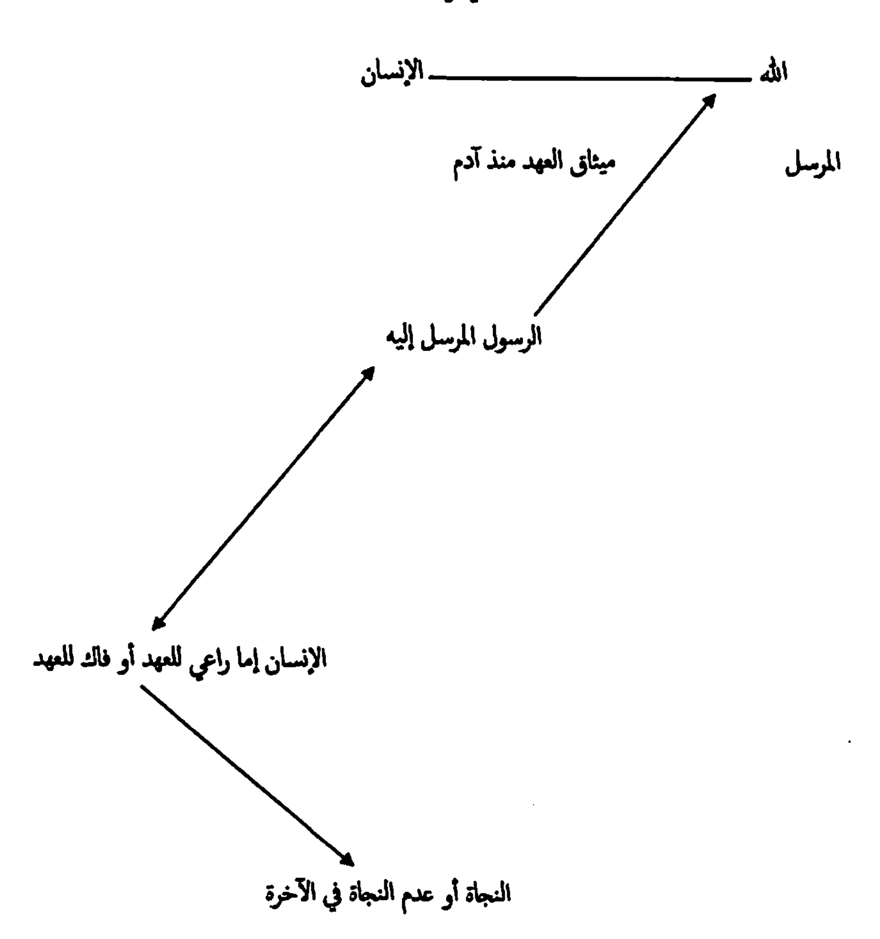
حركية أنثروبولوجية في المجتمع العربـي قبل الإسلام، تدور في فضـاء المخيـال الجماعي للجماعة الإسلامية، وتحركها للدفاع عن الحـق الجديـد، إنـه ربـاط اجتماعي مسوغ للعنف في هذا المجتمع، وهنـا يُفعـل أركـون آليـة التفسـير الأنثروبولوجي ليبين كيف يعود النص القرآني إلى البنى العقلية والمخيالية للمجتمع العربـي في القرن السابع الميلادي، وأن فهم القرآن لن يكون إلا بالكشف عـن هذه البنى وتتبع، حركيتها في نسج خيوطه، وهي تعـود في أصـلها إلى جـذور أنثروبولوجية متعمقة في المجتمع العربـي آن ذاك.

تبدو الغاية من تطبيق المنهجية المعاصرة على سورة التوبة، ذات رهان معاصر في فهم التصورات الأيديولوجية التي تحرك بعض القوى السياسية اليـوم، إذ هـي سورة الدعوة للجهاد، وكذا التمفصل الكلي بين الفئات، الذين يؤمنون والذين لا يؤمنون، وفي هذه السورة يعرض أركون التحولات الدلالية والسيميائية، والتحميل المفرط لها من قبل الفاعلين التاريخيين، بحيث يكون هؤلاء أمام تحويل أيـديولوجي يستمد الشرعية من السيادة العليا وهو الله، ومن ثم إسباغ الشرعية علـى أفعـال تاريخية، في كل زمان ومكان، وسيستمر أركون في بيان هذه الدلالات، ليكـون مفهوم التوبة في حد ذاته هو العودة إلى رعاية ميثاق الله مع الإنسان، ذلك أن هذا الميثاق لن يكون إلا برضا الله، ولكن على الأرض هناك الجماعة الإسلامية، إذ قد نشأت بين المؤمنين عصبية تضامنية يكون أساسها رعاية عهد الله مـع الإنسـان، والنتيجة هي الأمل في النجاة في الآخرة، وهو الخط المشترك بـين كـل كتـب الوحي.

ثم يستجمع أركون آليات الدرس الألسني، مبينا شبكات التواصل الضمائري في التراتب الخطابـي داخل سورة التوبة أي بين الله والرسول والمـؤمنين، إنـه الخطاب الذي يجد جدواه في التواصل بين أنا الله التي تتجلى في فعل الرسـول، ثم المستمعين لهذا الخطاب والذين يتماهى هذا الخطاب لديهم مـع فكـرة النجـاة الأبدية، هي الشبكة التي تبين عملية الوصل والفصل الكلامية، وهي أيضـا تـبين آليات تحرك المعنى داخل الخطاب، وتوسعه من حيث شموله للـذات في مسـألة الاعتقاد، ثم شموله للفئات التاريخية التي تتدرج شيئا فشيئا، ولكنها ستتمثل وتجدد

ميثاق العهد بين الإنسان والله عبر المنظومـــة العقديـــة والتشـــريعية والأخلاقيـــة والشعائرية، التي يتضمنها التأسيس الدلالي لهذا النص، وهو ما يمكن أن يعبر عنـــه المخطط البياني التالي:

العلاقات كما هي في سورة التوبة



إن هذا المخطط يبين التحولات التي يتدرج عبرها الخطاب في سورة التوبـــة، ولكنه في نهاية الأمر يؤبد سلطة السيادة العليا، بحيث سينخرط هؤلاء الذين وجـــه إليهم الخطاب، في تحويل الوقائع التاريخية نحو اللحظة الأولى التي وجهت الخطاب وهي هنا الله ((إن هذه العملية المتمثلة بإضفاء السمة الإطلاقية على الغائية المثلـــى، سوف تشهد انحرافا إيديولوجيا سريا أو خفيا، عندما تُنقل الوظائف المضطلع بهـــا

نحويا، وسيميائيا وتاريخيا من قبل العاملين المدعوين: الله ورسوله، إلى الوسطاء البشريين ويضطلعون بها فعلا))[1]

وهكذا يخلص أركون إلى أن التأسيس المنهجي المعاصر، يكشف إلى حد بعيد عن تاريخية القرآن ((إن وجهة النظر هذه تتخذ أهمية حاسمة كما أشرت إلى ذلك في مكان آخر. لماذا؟ لأنها هي وحدها التي تجبرنا على الربط بين المنهجيات التحليلية، وهكذا نطبق التحليل الألسني والتحليل السميائي الدلالي، والتحليل التاريخي، والتحليل الاجتماعي أو السوسيولوجي، والتحليل الأنثروبولوجي، والتحليل الفلسفي. وعلى هذا النحو نحرر المجال أو نفسح المجال لولادة فكر تأويلي جديد للظاهرة الدينية، ولكن من دون أن نعزلها أبدا عن الظواهر الأخرى المشكلة للواقع الاجتماعي-التاريخي الكلي))[2]، ومثل هذا الكشف يعني أن القرآن نص مفتوح، يحتمل المعاني وهو ما يؤكده التحليل الأركيولوجي والمنهجية الألسنية.

صحيح أن القرآن نص مفتوح، ولا ينعزل عن الواقع بل يفعل على تخلله عبر الإجراءات الفعالة التي تؤديها الشريعة، لكن هذا الانفتاح وهذه الإجرائية لن يكونا انطلاقا من فصل الصلة بالغيب وتجاوز وجوده كحقيقة يثبتها العقل في حد ذاته، ولذلك تكون القراءة الأفقية للقرآن ربطا له بالدلالات الاجتماعية والتاريخية، إحالة إلى صورة تاريخية تؤكد إلى حد بعيد بشريته، ومن ثم نهايته مادام لا يعد تعبيرا عن العقد بين الإنسان والله توجيها نحو الصلاح.

3 – من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني:

تبدو المهمة الأركونية شاقة ومضنية ذلك أنها ولجت إلى منطقة اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه، داخل الفضاء المعرفي الإسلامي المعاصر، هذا الفضاء الذي يشتغل داخل منظومات وثوقية تحركها قوى ضخمة، تفرض على المخيال الإسلامي تصور موروث عن القرون الوسطى، بحيث تشظى الإسلام إلى مجموعة من المماحكات والتأويلات، التي تمكنت منها العلاقة بين السيادة العليا والسلطة

(1) المصدر السابق، ص 71.

(2) أركون: القرآن من التفسير الديني إلى تحليل الخطاب الديني، ص 70.

السياسية، ومن ثم لبس تحولات جدالية عقيمة، زادت في التأجج الصراع السياسي الداخلي خاصة زمان العولمة، إذ يبدو أن القوى المهيمنة في العالم، قد أدركت هذه الحقيقة، فراحت تذكي الاختلافات بين الفئات المسلمة، لتكون هــذه التذكيــة لصالح الهيمنة على العالم العربــي والإسلامي، والأنموذج الواضح اليوم الصــراع السني الشيعي، الذي ينحصر بين القوى السياسية الاستراتيجية في المنطقة العربيــة الإسلامية الممثلة في دولتين قطبيتين هما السعودية وإيران.

هكذا يكون تأسيس تاريخ آخر للعقل الإسلامي ضرورة ملحة، لبناء فضــاء عقلي قادر على بناء الذات، بناء عقلانيا يستوفي آليات الممارسة العلمية والسياسية الراهنة، لذا يكون مشروع تحليل الخطاب الديني من الراهنية والحضور الآني .بمــا كان، بحيث ينبه العقل الإسلامي المعاصر، إلى المزالق التي وقع فيها، ومن ثم يفسر التخبط المرجعي والعقيم الذي وقع ويقع فيه الآن، ذلك أنه لا يزال يتحرك داخل فضاء علمي قرسطاوي، يتجلى واضحا في اللغة التي تنسج الخطــاب، والآليــات الممارسة في نسج وفهم هذا الخطاب.

يحصر أركون غرضه في إنشاء تحليل للخطاب الديني، ينــأى بنفســه عــن الممارسات الأرثوذوكسية التي عامل بها العقل الإسلامي تراثه الــديني، ومــازال يعامله بها، فبالنسبة لأركون لن يكون الدخول إلى فهم القــرآن عــبر التفســير اللغوي- الذي جيش منظومة تاريخية منجزة لغاية تشــريعية مســوغة للســلطة السياسية - مجديا، بل من الضرورة أن ينطلق من حقل النظر العلمي الدقيق، قراءة للقرآن، باعتباره نص ذو سلطة ضخمة على العقل الإسلامي، إذ القراءة اللاهوتية التفسيرية لا يمكن إجراؤها، إلا بعدما يؤدي العقل حقــه في التحليــل التــاريخي الأنثربولوجي، والقراءة الألسنية السميائية[1] ((بمعنى آخر فإن نقد العقل الإسلامي بالطريقة التي اقترحها، يفترض دراسة حرة لا مشروطة للآداب الشعبية على ضوء علم الألسنيات والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع والتاريخ والعقلانية الملائمــة))[2]، إنها مرحلة عقلية أساسية، إذا كنا بصدد عملية تحرير العقل مــن ســلطة الســرد

(1) المصدر السابق، ص 39.

(2) أركون: **تاريخية الفكر العربــي الإسلامي**، ص 30.

اللامجدي، بوصفه خلاصة لعملية تسلكها المناهج التقليدية في قراءة وتحليل القرآن، لتجعله نصا مغلقا على ذاته، ولكنه يستخدم في عملية الشرعنة المتواصلة التي تتخذها السلطة لزيادة السيطرة داخل المجتمع الإسلامي.

تنحصر الضرورة المنهجية عند أركون، في وضع قواعد علمية لتحليل الخطاب الديني الإسلامي، كشفا لنسقيته التأويلية، إذ سيحين هذا التحليل جملة قضايا دينية، تتميز بسلطتها على المعيش العقلي للمسلم، فهي عينها بنية الفضاء الذي يفكر فيه وبه المسلم المعاصر، ويكرسه بغية بناء الواقع، كما يتطلع بواسطته إلى المستقبل، إذ التحليل الأركوني يركز على مفهوم تاريخية القرآن، وعلاقته بالمجال السوسيوثقافي الذي وجد فيه، وهو ما تنتهي إليه القراءة العلمية المشبعة بالفهم الموضوعي العقلاني، الذي يكرس السؤال المعرفي حول اللامفكر فيه، والمستحيل التفكير فيه

يخلص النقد الأركوني، إلى اعتبار التاريخية مرحلة هامة، في هدم الفهم المطلق للنص، وهو الفهم الذي يقطع صلة هذا النص مع الزمان والمكان، بل ستجعله مستجيبا لراهنيته المباشرة، يخلو من كل تضمين أيديولوجي وشحنة وجدانية تستخدمها السلطة، وتحميل يخضع للعبة إرادات القوى المهيمنة.

وعموما يؤكد أركون -وهو يؤسس لتحليل علمي عقلاني، لخطاب ديني إسلامي، يستجيب لفروض الحداثة-على مسألة أولية، وهي تحيين العلاقة بين الوحي، التاريخ والحقيقة، في فهم حقيقي للقرآن، إذ تجلي هذه العلاقة الصلة الجدلية بين التصورات التي جمعها المخيال الإسلامي عبر تاريخه الطويل، محولا إياها إلى حقائق مطلقة، تنأى عن كل نقاش يفتحه العقل المستنير.

هكذا يتضمن تحليل الخطاب الديني الميزة العلمية، ولكنه يكتسي القدرة الفائقة على تحرير العقل من التضمين الأيديولوجي، الذي تقوم به التراثات الإنسانية في علاقتها بالنص الأصل، بما أنها تمكنت من الاستحواذ عليه، بالنظر إلى التحول المتواصل لقوى الهيمنة ذات السلطة الهائلة القائمة على تأويله، واستخدامه لصالح التجاذبات المهيمنة على لعبة السلط، طوال التاريخ الإسلامي.

4 - أركيولوجيا تحليل الخطاب الديني عند محمد أركون:

من الجلي أن المرجعية الأركونية تعود في أسسها النظرية، وتطبيقاتها المنهجية إلى تاريخية العقل الغربي، وهي تاريخية تأسست اعتبارا من الصراع بين الكنيسة، والعقل الحر الناهض في زمنية الأنسنة، ويجب الإشارة إلى أن تأسيس المبادرة الأولى لقراءة النص المقدس في أوروبا، كانت جراء التصادم العنيف الذي حدث، بين الحقائق العلمية الدامغة المنبثقة آن ذاك، والتصور الكنسي لميتافيزيقا الطبيعة، والتي تؤول في مجمل معتقداتها، إلى خلاصة العقل اليوناني، إذ كانت هذه الحقائق العلمية -التي قدمت على يد ثلة من علماء النهضة- جازمة، ولا يمكن ردها أمام محاولات الكنيسة، فقد أثبت العلماء ومنهم غليلي الخلاصة الدامغة لملاحظاته العلمية، والمحققة لتصورات العلم المتطلع آنذاك، مقابل تصورات الكنيسة وأدلتها، التي بدت ضعيفة لا تستطيع المقاومة.

لقد أدى الاعتقاد بسيادة روح واحدة على الفكر الإنساني في العصور الوسطى، سوءا مسيحية أو إسلامية، إلى انزلاق غريب للزمان الغربي المسيحي نحو الزمان الإسلامي، الذي هو مغاير له مغايرة كلية، بل هو سياق مجاوز للعقل المسيحي، فعندما احتك به قديما أخذ إياه نحو إمكان تناول المساءلة الحرة للوحي واعتباره موضوعا لفهوم العقل، وهو ما يقره أركون عندما يعترف بالدور الذي أداه ابن رشد في أوروبا اللاتينية[1]، إذ الموقف الرشدي من العلاقة بين العقل والوحي، كانت له نتائجه على مسار الوعي الأوروبي الذي سار بعد الموقف الرشدي إلى فتح سبيل حرية العقل.

إن هذا الانزياح التاريخي للزمان الإسلامي نحو الزمان الغربي، يعود في أساسه إلى جدلية السلطة والمعرفة، وإلى إرادة السيطرة التي تمثلها المركزية الأوروبية، في تأريخها لمسار العقل الإنساني، وعلى الرغم من اليقظة العلمية والتحليل المعرفي الدقيق، فإن أركون يقع في حبائل المركزية الغربية حينما يزحزح الزمن الإسلامي نحو الزمن المسيحي الغربي، ولا يريد النبش في المدى

---

(1) أركون: هل هناك فكر إسلامي معاصر؟ ص VII

الأركيولوجي للمناهج الغربية التي يصفها أركون، بأنها علمية حتى قد نتصور أنها علمية بالقدر نفسه التي تتصف به علوم المادة، فالمنهجية في العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، أثبتت صيغتها النسبية، وتذبذبها وتواصلها بالمرجعيات الإيديولوجية المحبوكة الصيغة، وفقدانها الموضوعية العلمية الصارمة.

لا ريب أن نقد العقل الإسلامي الكلاسيكي، ونقد العقل الإسلامي المعاصر يعد من أوليات المسؤولية التاريخية التي تقع على هذا العقل، غير أن السبيل نحو هذا النقد لن يؤسس الفكر الفعال والمنتج، بواسطة التصورات النظرية والمنهجية، التي هي تصورات غير بريئة من تاريخية أخرى، نمت أيضا باعتبار جدلية تاريخية بين السلطة والمعرفة، ووفق مخيال اجتماعي وسيكولوجي تاريخي غربي، وجهته نزعة التحرر من وهم العقل الديني المسيحي، الذي تهافت أمام العلم وحقائقه الجازمة، ولعل في نقد نتشه للمسيحية ما يعلن عن خلاصة مركزة لوعي الحداثة بتهافت التصور الديني المسيحي الذي يساوي بين الإلوهية والإنسانية[1]، ويقيم جنيالوجيا قيمية اختلت فيها التوازنات العقلية بسبب تصور عقدي، يركن إلى إلوهية الإنسان، ووالدية الإله الواحد، وعلاقة جامعة بين الناسوت واللاهوت، فأي قرابة تجمع عقيدة التثليث بعقيدة التوحيد؟

ينطلق تحليل الخطاب الديني كما هو ممارس عند أركون من مقدمات استأنس بها، وسلم بها تسليما جازما، أولها الاعتقاد بوحدة الأديان السماوية، وهي الوحدة التي تعني إخراج هذه الديانات من سياقاتها التاريخية، ودلالاتها الثقافية وجدلية السلطة والمعرفة، ويبدو أن الأركونية تقع في حال من المناقضة لا يمكن إخفاؤه، وهو القول بالتاريخية وممارسة اللاتاريخية في واقع التطبيق المرجعي والمنهجي، وهو الأمر الذي أدى بأركون–وفي مضمار التدليل على الصفة التاريخية للنص–إلى زحزحة التصور الإلهي للمسيح نحو القرآن الكريم، فالمسيح حسب التصور الإنجيلي هو إله يمشي على الأرض، وكذلك القرآن هو كلام الله المجسد[2]. وهو ما دفع أركون إلى إثارة كتابة

(1) نتشه: **هذا الإنسان**، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار التنوير للطباعة والنشر، ط 1، 2005، ص 62.

(2) أركون: **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص ص 23 – 24.

المصحف الذي بدا في تحليله إبراز اللامفكر فيه، وهو يعني وجود مصاحف أخرى وقراءات أخرى[1]، مما يؤدي إلى تصور موحد مع التصور المسيحي، القائم على تعدد نصوص الإنجيل، فكيف تكون المقارنة راجحة بين القراءات التي تختلف في النطق من جهة، وتعدد نصوص الإنجيل من جهة أخرى، والتي كانت تربو في البدء عن مئة إنجيل، كتبه الحواريون وغيرهم وهم ينتمون إلى لغات مختلفة ومرجعيات ثقافية متباينة، والقرآن الذي أنزل بلسان عربي مبين وحفظ في صدور الصادقين، وكتبه هؤلاء وقد آمنوا بالتنزيل المحفوظ؟

وعموما فإن أركون يقر بتاريخية الوحي، حتى نشعر بأنه ينأى كليا عن اعتبار الصفة الإلهية لهذا الوحي، وتبدو مثل هذه المصادرة وهذه النتيجة واضحة في الفكر الأركوني، بوصفها صيرورة لتمرسه على المرجعيات الغربية، ومعتقداتها وتضلعه في التعليم العلماني الفرنسي، الذي يؤمن بالعلمانية المقصية التي تصل إلى حد التوحش، وهو ما يصرح به علنا[2].

إن الكتب المقدسة في التاريخ الغربي تتميز بالتعدد القصصي، وبالتناقض في تحليلاتها، ما أدى إلى حيرة العقل أمام معقولية هذه النصوص، أما القرآن فهو كتاب واحد ولغة معجزة وعقلانية تحمل الذات الإنسانية في مدارج التعقل الاعتباري، الذي يقود مباشرة إلى التحقق بالأخلاقية، ويجب التذكير بأن الصفة الأمية للرسول تزيد من معقولية النص القرآني، فالرسول كان أميا لا يكتب ولا يقرأ، لكن القرآن كتاب يتجاوز حدود الأمية وينزع نحو آفاق عقدية وأخلاقية وتشريعية، أثبتت جدارتها في التقويم النفسي والسلوكي للإنسان، وأمدت عتاة الملحدين في لحظات التاريخ بطمأنينة للنفس والروح.

وإذ يضع أركون الأديان السماوية الثلاثة في حالة أفقية، ووفق مرجعية تاريخية مؤسسة على تصور واحد للوحي، دون اعتبار الخصوصية، فإنه ينأى عن علم الأديان المقارن، وهو العلم الذي يعتني بالتميز والخصوصية، ثم أن أركون لم يعتني بالتدرج النقدي القائم بين التوراة والإنجيل والقرآن. وهنا يوحد أركون بين

---

(1) أركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص 60.
(2) أركون: **العلمنة والدين – الإسلام والمسيحية والغرب –**، ص 09.

تاريخية النص المسيحي، وتاريخية النص الإسلامي، ويجعلهما في وحدة واحـــدة[1]، غير أن المنهجية العلمية تطالب بتفحص الجزئيات، واختبار السياقات والدلالات، فيبدو بمجرد الدخول في الاختبار وللوهلة الأولى حينئذ الاختلاف الكـــبير بـــين الإنجيل والقرآن.

يقول أركون عن الغاية من الإسلاميات التطبيقية ((إنها تريـــد أن تســـتبدل بالتراث الافتخاري والهجومي الطويل الـــذي ميـــز الإســـلام عـــن الـــديانات الأخرى))[2]، لكن تاريخ الصراع بين الإسلام والمسيحية واليهودية، هو تاريخ بينه القرآن الكريم، وخصه بالتميز التحليلي وهو الصـــراع الـــذي يعـــود أصـــلا إلى التصحيح العقدي، والسؤال النقدي للبداهات الإيمانية، التي تنطلق منها الـــديانات السماوية التي كانت حاضرة مع الإسلام، سيركز القرآن على الحـــوار ووحـــدة التجربة الإيمانية الواحدة[3]، مع اعتبار لوحدة الوجود الأنطولوجي الإنســـاني في علاقته بالإله، وهو واضح في التجربة الإبراهيمية التي تعد وحـــدة واحـــدة بـــين الأديان السماوية الثلاثة، حيث يظهر إبراهيم عليه السلام إنسانية متميزة بـــالفطرة السليمة، والعقلانية الاعتبارية والأخلاقية الفاصلة بين الإنسانية والبهيمية[4]، وتعقد الوصال مع الله عقد رحمة، وليس عقد تسلط، وهو ما لم يستوعبه العقل الناقـــد

---

(1) أركون: **تاريخية الفكر العربـــي الإسلامي**، ص 55.

(2) المصدر نفسه، ص 56.

(3) في هذا الصدد تبين الآيات القرآنية التي تصف شخصية إبراهيم عليه السلام، الشخصية العقلية للإنسان الفطري، في بحثه عن التبرير الأنطولوجي للذات البشرية والجدوى من وجودها، وهنا يُفعل العقل الاعتباري آلياته ليصل إلى وجود التبرير المعقول لهذا الحضور الأنطولوجي للإنسان، وهو ما قدمته سورة البقرة بأسلوب استقرائي بين، من الذهاب إلى استقراء الآيات الكونية إلى حد الوصـــول إلى إدراك العلـــة الأولى للكـــون ثم أن شخصية إبراهيم شخصية أخلاقية تحمل قلبا سليما، وهو القلب الذي يعني المعقوليـــة الأخلاقية التي انطلقت من النتائج التي توصلت إليها من خلاصة العقل الاعتباري، هنا تبين العقلانية القرآنية التأسيس الإنساني لفهم الكون، والعمل بمقتضى هذا الفهم، إنـــه إرتفاع من الاعتبار إلى الإئتمار، ليلتحق الإنسان بحال الطمأنينة المرجحة لحالة الثبـــات الإنساني.

(4) الراغب الأصفهاني: **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، دار الوفاء للطباعة والنشر، مصـــر، ط 2، 1987، ص 89.

للقرآن منذ لقائه بالشرق، وعقل وارث للحضارة الرومانية في دفاعه عن العقيدة المسيحية.

تتأسس المرجعية الأركونية على الفصل بين النظر والعمل، إذ تبدو جدارة القرآن الكريم في حالة الممارسة الأخلاقية، ومن ثم القيام بمقارنة مفيدة لجدلية المفسدة والمصلحة على مستوى الممارسة الفعلية، وهنا لن يكون القرآن تصورا أيديولوجيا، وإنما ستكمن فعاليته في تقديم البعد الأنطولوجي والأخلاقي للإنسان، ذلك البعد المؤسس على منطق الروحانية المقصية للعدمية، بوصفها موروث الحداثة، وهي تتوجس من كل اعتقاد، وتبني الوجود الإنساني على الانفصال عن الغيب، وتعتني بتعويض الإله بمفهوم الاكتفاء الذاتي للطبيعة، وتمكن من ميتافيزيقا جديدة تؤله الطبيعة، وتجعل الإنسان خالدا إلى الأرض، فإن تحمل عليه يلهث وإن تتركه يلهث.

لا يناقش أركون الدعاوي المنهجية للعقل الغربي، إنما ينطلق مباشرة لتطبيقها دون الولوج إلى مخاطرة المساءلة الأركيولوجية، والتي تعني أن العلوم الإنسانية التي تطورت ونمت في الغرب، تنتمي إلى فلسفة ومرجعية نقدية خاصة بالحقل الدلالي للتاريخ الغربي، ففي حالة تطبيق مسألة التاريخية على البناء المعرفي لهذه المناهج، يبدو أنها قد تأسست عبر التراكم المعرفي والنقدي، الذي استحدثه العقل الحديث، وهو عقل تميز أولا بالثورة على المؤسسة الدينية، وعلى الخطاب الديني الإنجيلي الذي تميز باللاعقلانية المفرطة.

ثم أنه في استخبار المقاربة الاجتهادية الأركونية، سنميز لحظتين: لحظة المرجعية التي انطلقت مباشرة من وجود أنطولوجي ثقافي غربي هو موت الإله وموت الإنسان، وهما عتبتان تاريخيتان تميزان مسار الوعي الغربي منذ النهضة. أما عن اللحظة المنهجية فنجدها تتحدد في مزيج من المنهجيات التي جمعت بين روح الحداثة وما بعد الحداثة، وهي في خلاصة الأمر تبقى عند أركون مجرد آليات تشكيكية تفكيكية لا ترق البتة إلى ذلك المستوى الذي ينهض به إلى الفاعلية الفكرية، ومن ثم تأسيس تاريخ آخر للعقل الإسلامي منتج وايجابي فعال، يضاهي البناء الذي قدمه القدماء.

ولعل تخبط المنهجية الأركونية تبرز في ذلك التلمس الذي يقيمه أركون، بين تعددية للمناهج تحمل تصورات مختلفة تبقى بلا تنسيق، بحيث لا يمكن البتة تأسيس المنهج الذي يعلمنا كيفية التصور الصحيح لأوليات النص، ثم أن أركون يدين العقل الإسلامي الذي يقارب النص كالعقل الأشعري والسلفي، وهي عقول بشرية تميزت بالاجتهاد ولكنها بعد ذلك وبالنظر إلى جدلية السلطة والمعرفة، تحولت إلى أطر جامدة وأنساق قبلية مغلقة، قد سيجت إمكانات العقل المنفتح.

يجب الاعتراف بأن أركون عندما يدفع بالعقل الإسلامي الراهن، إلى السؤال عن حقه في اجتهاد آخر يقربه من النص، يكون قد وضع القدم على عتبة ضرورية ولازمة، وهي فك الخناق على العقل وتحرره من ركام التأويلات البشرية، لكن تبقى الخصوصية التي يتميز بها النص ذات أوليات منهجية أساسها المقاربة العلمية الحذرة، والتعامل التأويلي الخاص، فالقرآن ليس هو الانجيل على الرغم من كون الجامع بينهما أنهما علامات تأسيسية لديانات الوحي.

تعتبر الأركونية لحظة للقطيعة مع الأساليب المدرسية والدوغمائية، في التعامل مع الفكر الإسلامي، وتاريخه الطويل ومخزونه اللاشعوري، الذي يقوم بدور المحرك الفاعل للزوج التصور والفعل الإسلاميين، عبر مخيال تجهز بآليات التفكير القروسطاوية. وهي اللحظة -الأركونية- التي لاقت من العنت والرد العنيف على التطلعات التي تطمح إلى تحقيقها، خاصة أنها ارتبطت بالدعوة إلى العلمانية في زمان كثرت فيه التأويلات، والأدلجة المحيطة بكل قراءة للنص الأصل، كما أنها عملت عبر أسلوبها الحفري على تعرية الأغراض السياسية للدول الوطنية في العالم العربي، واستخداماتها البراغماتية للإسلام بوجه عام، حيث تبدو الحقائق متناثرة بين العقول المتمايزة في الفهم الأثوذوكسي للقرآن، ليكون الإسلام هو في الحقيقة إسلامات، وله من الاستخدامات السياسية والأيديولوجية، ما يمكن من الانخراط المتواصل للنزعات السياسيوية في استغلال النص الأصل للأغراض الخاصة والشعبوية.

وليتم تَبِّينُ الغاية التي يتغياها الفكر الأركوني، لا بد من السؤال عن مشروعيتين لهذا الفكر: المشروعية الأولى، وتتساءل عن الجدوى من القراءة

التفكيكية لكل نص مؤسس بحجم القرآن الكريم، وهو الذي يحدد كُل أنطولوجيٌ تاريخيٌ بأبعاده الشاملة لتاريخ الذات، وتطلعها إلى المستقبل، أما المشروعية الثانية، فتتحدد في التصور المنهجي الذي حاول تطبيقه أركون على النص القرآني، ذلك أن المنهج خاصة في العلوم الإنسانية آلية غير بريئة من الأبعاد النظرية، فتطبيق المنهاج الهرمونيطيقي في الكشف عن آليات فهم التوراة والإنجيل منذ قرون يؤول في مجمله إلى تاريخية هي التاريخية الغربية، والتي تميزت بالصراع العنيف مع الكنيسة، لذلك تطالب الموضوعية العلمية بالنبش في التصور التاريخي المحايث لتأسيس كل منهج خاصة منهج العلوم الإنسانية، يعترف أركون بالانزياح المنهجي من السياق الغربي إلى السياق العربي الإسلامي، ولكنه لا يساءل عن نجاعة هذا الانزياح وجدواه حينما يبادر إلى الحفر والتفكيك.

لابد من الاعتراف بأن الأركونية لحظة ضرورية في المسار المتردي والمؤدلج للإسلام اليوم، وستعني الصدمة أولا، لكنها ستعني أيضا فتوح أخرى للعقل الإسلامي بعد ذلك، غير أن السير في عملية الحفر والتفكيك لابد أن تكون بحذر شديد، إذ أن الخطاب الديني يبدو ضروريا على المستوى الإنساني كضرورات أخرى أكثر حيوية، وهو ما تنبه إليه الوعي الغربي، بعدما تم تعميم حال العدمية، حيث بدت صحاريها جافة ومقلقة بعثت علة القلق والغثيان واللاجدوى، في شخصية الإنسان الذي سقط في هوة عميقة أمام السؤال الأنطولوجي، إذ لم يستطع العلم بتقريراته الاستدلالية، من إقناع الإنسان حول سؤال المصير، وهو أيضا سؤال يرقد في قرارة النفس البشرية.

إن النقد الأركوني يطمح في نهاية الأمر إلى انجاز العلمنة، ذلك أن العيش داخل الأطر المغلقة، يبدو بالنسبة لما توصل إليه العقل اليوم عمل غير مجدي، ومفارقة بين الوجود المثالي وواقع الحال، إذ تعلمنا مكتسبات الحداثة أنه لا يمكن أن نحيا الحداثة المادية، ونكرس العقلية القوروسطاوية، ولذلك يكون نقد الخطاب الديني عند أركون هو إحداث الموازنة بين العقل والحداثة التي يحياها المسلم على صعيد الوجود المادي، فهل سيستقيم أمر هذا المسلم إذ استورد العقل بعدما استورد الشيء؟

ثانيا: في سبيل اجتهاد منفتح
التاريخية ولا معقولية الأصول عند محمد أركون

ترتكز النواة الصلبة لمشروع أركون الفكري، على تحرير الوعي الإسلامي من مغاليق التقليد المطبق عليه منذ زمن سحيق، إنه إطباق خانق يقوم حائلا بين هـذا العقل والحداثة، ومن ثم الفعالية في التاريخ، فكيف نمكن لهذا العقـل الانفتـاح ثم الالتحاق بالحداثة؟ هل يكون بإحياء الاجتهاد الذي يعني قلبا لمفهومـه الأصـل؟ والذي لن يكون «إلا على طلب شيء، وطلب الشيء، لا يكـون إلا بـدلائل، والدلائل هي القياس»[1] بحيث لن يستتب شأنه، ويمكن من مشروعيته إلا بجمـع الآلة[2]، وهي عند الشافعي العلة، التي ستمكن الفقيه من استخراج الحكم الشرعي ظنا، وبذل الجهد في الاستدلال على صحته[3].

في تغيير وجهة المفهوم القديم للاجتهاد، ما هو الاجتهاد الـذي يقـود إلى انفتاح العقل ورأب الصدع والولوج إلى الحداثة؟ هل يكون ذلك بنقد الأصـول والخروج من تجربة العمل الديني بوصفها غاية الغايات من الأصول والتأصـيل؟ أم يكون بفتح سبيل آخر لرشد يستقيم معه العقل، ثم تعتلي تجربـة الفعـل الغايـة الأخيرة من مهمة النقد؟

أدى مفهوم الاجتهاد إلى نمو متواصل لمنظومة فكرية ضخمة، تألفـت عـبر قرون الرد الشرعي إلى النص، فَعَلَتْ فيها العلاقة بين السـيادة العليـا والسـلطة السياسية، بتكثير للتأويلات وبإحكام للمنطلقات التي من الواجب البـدء منـها،

(1) الشافعي: **الرسالة**، دار الكتاب العربـي، بيروت لبنان، ط 1، 1999ص 328.
(2) المرجع نفسه، ص 329.
(3) الجرجاني: **التعريفات**، دار الكتاب العربـي، بيروت لبنان، ط2، 1992 ص ص 23 -24.

فتثبت العقل عند حدود لم يتخطاها، وهو بهذا لا يبصر اللامفكر فيه ومستحيل التفكير فيه، وسيكون لهذا التثبيت المحكم نتائج على الأرض بما أحدثته من حال فقدان الرؤية للواقع والمستقبل.

كما انجر عن هذا التحكم السياسي في النصوص الأصلية، وفي المدونات العقدية والفقهية، تكييف الأصول وفعل التأصيل مع المطامع البراغماتية للسلالات الحاكمة التي توالت على أرض الإسلام، ثم أن هذه المدونات قد تحولت إلى عقائد تنزل في درجة تتساوى فيها مع النصوص المقدسة، ونعني بهذه النصوص القرآن والسنة وكتب الشيعة، وإذ كانت هذه النصوص هي المصادر الأصل للحكم على سلامة الإيمان، وخط تاريخ النجاة الإنساني في الآخرة، فقد تحولت التأويلات المتراكمة لهذه النصوص عبر التاريخ الإسلامي، إلى طبقة أخرى تلحق بالصفة التقديسية، ويوليها جموع المؤمنين الولاء نفسه الذي يولونه للنصوص الأصل، ومن ثم ستنزل منزلة المقدس في أداء الغايات الدينية، الأمر الذي جعل فروض الشرعية والمشروعية، تكميل صدقها من ضرورة الإيمان المغلق بالمذاهب العقدية والفقهية، بل لن يكون هذا الإيمان كاملا إلا إذا امتثل إلى صيغة مذهبية ما، ونعني بها المذهب العقدي والمذهب الفقهي[1].

لقد كان هذا الاستتباب العميق للمذاهب العقدية والفقهية، خلاصة لظاهرة تاريخية اجتماعية[2]، يرى أركون أنها لم تزل غامضة التفسير، بما أن العلوم الاجتماعية

---

(1) أنظر إلى جغرافيا العالم الإسلامي كيف قُسمَتْ إلى مذاهب عقدية وفقهية مثبتة ثبات الإيمان بالقرآن، وتفحص كيف تحولت القَسمة العقدية التي أخرجت للناس خلال التجربة الأولى للصراع حول الحكم بين بني هاشم وبني أمية، إلى عنصر ثابت في سلامة الإيمان والنجاة في الدنيا والآخرة، السنة الشيعة، الخوارج، ثم تفحص استغلال الإيديولوجي لمثل هذه الجغرافيا من قبل السلالات والسلط الحاكمة عبر تاريخ الإسلام الطويل، والحق أن القرآن نفسه يشجب التقليد والسير عبر خطى الآباء تقديسا، ويستنكر الاستغلال الإيديولوجي للعقيدة، تفحص في ذلك الجدل العقدي الذي يفرده لوثني مكة في اعلائهم لعقيدة آبائهم، وتفحص موقفه من الكيفية التي جيش بها فرعون الناس لمشاهدة انتصاره الأيديولوجي على موسى، تلك عبرة وذكرى للذاكرين تحرر القرآن من الأعمال البشرية التي تلت نزوله باعتباره موجه للإنسانية الضعيفة مهما علت إلى سبل صلاحها ورشدها.

(2) أركون: **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص 8.

لم تمتد بعد إلى تفسيرها، غير أن العملية قد أحدثت تراتباً لمجموع أصول وتكاثفاً لهـا، ألفت طبقة عقدية مكنت للتقليد، وأحكمت على العقل سبيل الانفتاح، وهو ما يعني غلق باب الاجتهاد، فهل كان هذا الإحكام التأصيلي الذي فرضـه جـدل العلمـاء وعملية الرد المتواصل بين السيادة العليا والسلطة السياسية، سـبب في نهايـة العقـل الإسلامي؟ أم أن السبل قد تنفتح أمامه إذا ما كسر القيد، والتحـق بآفـاق معرفيـة أخرى؟ ونعني هنا فتح باب الاجتهاد، ارشادا للمعوقات تشخيصا، وفتحا للمرجعيـة والمنهجية الممكنة لحياة أخرى له، بواسطة سبل أخرى تتجاوز فكر العصر الوسيط.

وعموما فإن مشروع محمد أركون النقدي يتجه، إلى تحقيق مطلب أساسي، هو فتح باب الاجتهاد في الفكر العربـي الإسلامي مرة أخرى، بعدما تم إغلاقه بواسـطة عملية الرد إلى الأصول وكسب الشرعية من هذا الرد، خاصة أن التأصـيل سـيتخذ عبر التاريخ الإسلامي أشكالا مختلفة تتركب وفق المنظومات السياسية والثقافية، لذلك تتعقد ظاهرة التأصيل اليوم في العالم الإسلامي، عندما يمتزج مفهوم الأصول والتأصيل والأصوليين بالحركات السياسية المدافعة عن الإسلام داخل مجال جيوسياسي لترد عليه مجموع عناصر جديدة، منها الدولة الوطنية التي حلت بعـد الاسـتعمار والعولمـة ثم مطلب التغيير الذي يجيش عواطف الفئات المحرومة داخل العالم الإسلامي، مستخدمة في ذلك للرأسمال الرمزي للأمة الناجية، محولة المطلب من العدالة الاجتماعية إلى زيادة تأصيل المجتمع المسلم ضد مشروع الحداثة التنويري، وذلك بتطبيق الشريعة.

وتعد عملية التأصيل عملية معقدة جدا، وهي تدعو إلى فك خيوطهـا المعرفيـة، وتحليلها تحليلا علميا يستدعي عمل العقل، وقد تحرر من معوقات التأصيل في حد ذاتها، حتى يمكن اكتساب منجزات العقل النقدي ومسؤولياته الفكرية، ولذلك يتجه أركـون إلى السؤال عن مفهوم الأصل وعملية التأصيل؟ وإلى أي مدى يمكن الادعـاء بتأصـيل حقيقة ما مهما كان جنسها؟ ومن ثم القول بوجود وضع إنساني خارج التاريخ.

إن مطلب فتح باب الاجتهاد في زمان الحداثة، يعني التخلي كلية عن السبل الكلاسيكية للتفكير كما مارسها العقل الإسلامي منذ أمد بعيد، ونعني بها دروب التأصيل والرد المتواصل إلى الشرعية، متجاهلة لحقيقة التفاعل بين «الوضع اللغوي والمدني والاجتماعي الذي ينشأ فيه الإنسان ويتقيد به العقل في جميـع نشـاطاته

وممارساته))[1]، ولتفسير هذه العملية التي بدت لا تاريخية أصلا، يفعل أركون بحمل مناهج البحث في العلوم الإنسانية للكشف عن استحالة التأصيل، ذلك أن الغرض من مثل هذا التطبيق هو تحقيق مهمة خطيرة وجادة، هي البحث عن تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ومثل هذا البحث سيفتح سجل اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه، إذ سيمكن مثل هذا الفتح من تحصيل تموضع تاريخي وفاعل للفكر الإسلامي، والإبانة بالتالي عن طريقة تشكله، وهو يحيا سيرورة تاريخية وإيديولوجية، والسبيل إلى تحصيل هذه المرحلة النقدية لن يكون إلا باستخدام مناهج العلوم الإنسانية، كما تطورت في الغرب.

إن التعجيل بتطبيق ترسانة المناهج العقلية الغربية، سيفتح حقولا معرفية غريبة لم يفكر فيها العقل الإسلامي، مثل هذا الفتح يمكن من تجديد العقل العربي الإسلامي كما يقوم بتحريره من الوثوقية الهائلة التي وقع فيها، وقام بتأسيس الأسس داخل فضاء منجز يتميز .بمخيال معياري تبجيلي، يرفض النقد والمساءلة التاريخية التي تعني إحداث لحظة منهجية ضرورية، تسأل عن الحقيقة ومرجعيتها الأركيولوجية والجدل في هذا الفكر بين اللغة والفكر والتاريخ.

يؤكد أركون بأن العقل الإسلامي المعاصر، يفتقد إلى رهانات التاريخية، ولا يفكر فيها البتة جاعلا إياها في المنطقة المحرمة وفي اللامفكر فيه، ولذلك فإن عملية الاجتهاد، التي ما فتئ يطالب بها هذا العقل، تبقى بدون فائدة مادام لم يتفحص تاريخه فحصا نقديا، يستخدم فيه كل ألوان الكشف والمساءلة، والحق أن هذه المساءلة وهذا الكشف يبقيان بدون جدوى، إذ لم ينتظما في مسار محدد هو تحصيل الحداثة، فالجمود العقلي الذي ميز حال المسلمين قد أدى إلى ((الاضعاف وانحسار الآفاق الفكرية وتقلص الفعاليات الثقافية، وتوسع النظام القبلي والعشائري، كما ضعفت السلطات المركزية، وهذه المتغيرات هي التي مهدت الطريق للاستعمار والهيمنة الأجنبية، التي أدت إلى تفاقم الأوضاع الاقتصادية والسياسية والثقافية))[2].

(1) المرجع السابق، ص 9.

(2) أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ص 114.

إذ الوضع الذي ميز المسلمين منذ ما يصطلح عليه بعصر الانحطاط، هو خلاصة ناجزة لفقدان الفكر لسلطته على الواقع، التي تعني التجديد، وفتح الأفق بالنقد وكشف الحقيقة، ليكون الاستعمار خلاصة لتفوق عقل الحداثة على العقل الإسلامي، الذي بقي مسنودا على الأصول، وعملية التأصيل التي أورثته راحة الفاشل.

لماذا تبقى الحداثة رهانا مفروضا على العالم الإسلامي؟ إنما ترصده وتطالبه بالولوج إليها، بما أنه محاصر بمنجزاتها العقلية، التي تثبت جدارتها، لكن كيف يتم الولوج إلى الحداثة والعالم الإسلامي لا يزال يكرس مفاهيم تنتمي إلى الفضاء القرسطاوي، وينظم فكره وواقعه بواسطة الابستيمي الذي فكر داخله علماء القرون الهجرية الأولى؟ إذ الفئات العاملة في العالم الإسلامي الآن لا تزيد عن التكرار الممل والتذكير الوثوقي لما كتبه الأوائل، حتى بات من الواجب «على المؤرخين أن يؤرخوا للنسيان في الفكر الإسلامي كظاهرة مستمرة ومتفاقمة»[1]، وعليه يتحدى أركون تلك الفئات الغافلة، إذا ما كان باستطاعتها كتابة مصنف يضاهي مصنف الرسالة للشافعي، ذلك ان الشافعي كان منفتحا ومنتجا، وهو يخط المقدمات المنهجية للتأصيل على مطلب تاريخي فرضه عمل العقل الإسلامي في تلك الآونة، فما بال القرون التي تلت؟ وما بال مسلمي اليوم يكررون ولا يملون حول الدين الحق الملحق بالأصول؟ هنا تأتي مشروعية البحث التفكيكي لعملية التأصيل الذي سيفتح حديثا جديدا على مستوى العقل الإسلامي.

لأجل إتمام العمل الدءوب الذي يهدف إلى إحياء عملية الاجتهاد، يدعو محمد أركون إلى استثمار المادة الضخمة لعلمي أصول الفقه وأصول الدين، نقدا وكشفا للحقيقة الخاصة بالفكر الإسلامي، والتأسيس التاريخي لهذا العقل الذي انتج هذا الفكر بالبحث في قضاياه إنشاء، واستنتاجا، ولن تكون الوسيلة إلا بالتمرس على النظريات الحديثة، وهي نظريات الكتابة والقراءة وإنتاج المعنى، وسيميائية النصوص الدينية، والمجاوز والرمز والإشارة... الخ. ومثل هذه العملية لها غرض مزدوج، وما يهم منها هو الحصول على تاريخية العقل، ليكون المنتوج

---

(1) المرجع السابق، ص 2.

العلمي لأصول الفقه مثلا، هو مجرد أحكام ذات صفة إيديولوجية خاصة بظروف اجتماعية وثقافية، لها صلة ببيئات متنوعة، وهنا يتم الكشف عن الطريقة الـــتي تم عبرها تحويل أحكام اجتهادية إلى أحكام مقدسة، إذ «نتج عن هذه العملية الكبرى أن القانون الوضعي في منشئه وأصله، إلى حد كبير يستمر عرضه وتقديمه وتطبيقه باسم الشريعة وكأنه قانون الإلهي»[1]، وذلك تحت ضغط مسألة الشرعية، والـــرد إلى النص الأصل، ومفهوم الدين الحق والإسلام الصـــحيح، وســـبب اخـــتلاف المذاهب الكبرى.

وعليه فإن عملية التأصيل لا تعد إلا تحول مستمر لما هو تاريخي وواقعـــي إلى إلهي متعالي، وقد تم الكشف عن هذا التحول بواسطة التحليـــل الإبســـتيمولوجي للعقل، الذي أنجز مثل هذه العملية، فكيف يمكن فتح الدروب المغلقة أمام العقـــل الإسلامي، ومن ثم إيقاظه من سباته الدوغمائي المغلق؟ ما هي النتائج المستخلصـــة من عملية خلخلة الزمان الإسلامي المستريح راحة النائم؟

1 -. عملية التأصيل والسيادة العليا والسلطة السياسية:

تفصل المسلم المعاصر عن مرحلة استتباب النص الأصل-بوصفه موجه مطلق للعقل والسلوك، وشامل للحياة الإسلامية -قرونا طويلة، هي عدد أنات الزمـــان الإنساني، الذي تراكمت فيه خلاصة الترديد المتواصل لنصوص العقائد والرمـــوز الثقافية، وتفعيل اجماع الأمة تحت سلطة الدولة، التي تعمل علـــى رد المشـــروعية السياسية إلى مشروعية دينية، ويتجلى ذلك في مفهوم الخليفة الذي يعـــني ترميـــز لاستمرار السلطة النبوية، هنا تحولت وبفعل هذا الرد كل الأصول إلى اســـتمرارية مقدسة، إذ تضخمت النصوص وأثقلت وسيطرت على العقل، وعملـــت علـــى الامداد المتواصل بالشرعية عبر التاريخ الإسلامي الممتد «إنها الآن مســـتخدمة في خدمة إيديولوجيا البناء الوطني، كما خدمت السلالات والسلطات المتتاليـــة»[2]، فما هو الدور التفاعلي الذي أدته دائما السيادة العليا الإلهية والسلطة السياسية في

---

(1) المرجع السابق، ص 22.
(2) أركون: **تارخية الفكر العربـــي الإسلامي**، ص 298.

عملية التأصيل؟ هل يؤدي الكشف عن مثل هذه التفاعلية إلى بيـــان لا معقولـــة التأصيل وتهافته، وانفتاح العقل على الحقيقة الإنسانية المجاوزة لكل أصل؟

لقد اكتسب التاريخ الإسلامي هذه التفاعلية من شخصية النبـــي، الذي جمع في شخصه السيادة العليا والسلطة السياسية، فأفعاله بقيت الاسناد الشرعي لهـــذه العلاقة ومصدر لكل تأصيل، إنه أنموذج القانون الإلهي الذي يتشاكل مع القـــانون الأرضي، ولكن سيصبح فيما بعد تدريجيا قانونا وضعيا، متخذا المصدر من السيادة العليا كسبا للشرعية، ذلك أن الإسلام يفرض هذه العلاقة لأن الوجود كله يمتـــد إلى المشروعية الإلهية ((ضمن سياق كهذا السياق فإننا نجد أن السيادة والسلطة هما شيئان لا ينفصمان ما داما على الأقل ممارسين من قبل النبـــي))[1]، الأمر الـــذي أدى إلى تحول هذه العلاقة إلى المصدر المطلق لكل الشرعية داخل أرض الإســـلام، فكل المارين على السلطة سينسبون أنفسهم إلى النبـــي بغية كســـب الشـــرعية المطلقة، بذلك التواصل القائم بين طاعة النبـــي وطاعة الله.

لا ريب أن علم أصول الفقه هو تعبير كامل عن هذه اللحمة التفاعلية بـــين السيادة العليا والسلطة السياسية، إنه العلم الذي وضع أسس استنباط الأحكام من الأصول، وعمل على الربط المحكم للتفكير والعمل الإنسانيين بالأصول، الـــتي لا تناقش بما أنها شرط لسلامة الإيمان والدخول في فئة الناجين، فما هو منشأ عمليـــة التأصيل في هذا العلم الذي وضع قواعده الشافعي في الرسالة، والـــذي ســـيكون مفاده تأبيد لحظات الزمن الإسلامي، ممكنا له مصادر بعينها محددة الأطر؟ كيـــف ستسمح الآلية الشافعية التي ترد الفرع إلى الأصل، وذلك باستخراج الدليل مـــن المصادر إلى جعل الزمان الإسلامي زمانا يطالب بالشرعية الكلية؟ وقد أحدث هذا الارتباط استغلالا سياسيا لا يزال إلى اليوم، يحـــدث الخلـــل في عـــدم اســـتقرار المجتمعات الإسلامية.

تكون عملية التأصيل تجلي كلي لذروة اللحمة التي يؤكدها الإسلامي بـــين السيادة العليا والسلطة السياسية، فالمسلمون استمروا بعد موت النبـــي في اتخـــاذ آليات منهجية تعمل على تثبيت مشروعية الزمان الإسلامي، وســـحب الفـــروع

---

(1) المرجع السابق، ص 168.

الزمنية على الأصول الكلية المؤبدة في لحظة القرآن والسنة، و لم يكن الشافعي وهو يؤصل أصول الفقه سوى لحظة تاريخية تفعل حسب معطيات العقـل الفاعـل في القرن الثاني الهجري، وقد امتثل لقواعد معرفية محددة الأطر، تعـني أن التأصـيل عملية عقلية تستخدم أدوات التواصل مع النص، وتعمل بطريقة ما على سـحب السيادة العليا على الزمان الحاضر والقادم

هكذا يسأل أركون عن مشروعية الأصول والتأصيل، مفندا هذه اللحظـات بواسطة المنهجية العلمية، مؤكدا لامعقولة التأصيل باستحالة وجود عقل واحـد يفعل بصورة ديناميكية فاعلة خارج التاريخ، فالكشف العلمي فيما يخص المعرفـة وطرق تشكلها، أكدت حدود العقل الذي يزعم التفكير خارج التاريخ، ولـذلك تبدو عملية الرد في الإطار المفاهيمي للتأصيل مستحيلة، فالعقل في النهايـة هـو تشكل تاريخي لمبادئ مؤطرة بالظروف السوسيو ثقافية في فضاء حضاري منجـز «فالعقل المنبثق حديثا كلما حاول أن يؤصل نظرية أو تأويلا أو حكما يكتشـف أن الأصول المؤصلة تحيل في الواقع إلى مقدمات ومسـلمات تتطلـب بـدورها التأصيل والتأييد والتحقيق، وهكذا يتواصل البحث إلى ما لا نهاية حتى نكتشـف استحالة التأصيل، ثم نكتشف تاريخية كل تأصيل أو ما أتخذ أصلا في منظومـات معرفية سابقة موروثة مقلدة، وقد اكتشف القدماء صعوبة التأصيل أثناء مناقشاتهم حول الإجماع والقياس»[1]، ومن بين المناقشات التي كشفت بحق هذه الصعوبات، مناقشات الظاهرية وعلى رأسهم ابن حزم الذي مكن من منطق آخر للتواصل مع النص، ولذلك فعملية رد التاريخي إلى أصول ثابتة، تعدّ عملية فارغة وبلا جدوى ذلك للأسباب التالية:

أ- الشكل التاريخي للعقل، فهو بناء معرفي مؤطر بفضاء سوسـيو ثقـافي محدد لا يعمم على التاريخ، لأنه هو في ذاته تـاريخي، ولـذلك فـإن عقل الشافعي الذي أصل الأصول هو عقل ناقش مشـروعه العلمـي بأدوات العقل القرسطاوي الإسلامي، ووسائله المحصـورة في تـاريخ منجز ومغلق، مؤديا المهام ذاتها وهي سحب السـيادة العليـا علـى

(1) محمد أركون: **الأصول واستحالة التأصيل**، ص 270.

التاريخي، وبناء المشروعية الأرضية على المشروعية السماوية، وستعمل السلطة السياسية على تفعيل هذه العملية، تمكينا للعبة المصالح الأيديولوجية، ولا تزال هذه العملية ذات مفعول عجيب داخل المجتمعات الإسلامية.

ب- الرد المتواصل للحادث نحو القديم يُعد عملية اعتباطية، فكل لحظة في التاريخ تتطلب تفسير في اللحظة التي سبقتها، والسؤال عن معنى الردّ المستمر للأحداث نحو أصولها واضح في الصراع الذي دار في التاريخ الإسلامي، حول مسألة مشروعية الإجماع والقياس، واتخاذهما بعد ذلك مصدر للتشريع والعمل، بمعنى التأطير الكلي للتجربة الإنسانية الإسلامية بالقياس المتواصل للامتناهي وهو الواقع كما هو، على المتناهي وهو النص الذي يتم توليده قسرا على طول التاريخ الإسلامي، وتعد المناقشة الحزمية للقياس أفضل شاهد على الصعوبات الجمى التي طرحها مفهوم التأصيل، وما اكتفاء ابن حزم بالظاهر إلا مظهرا لأزمة معرفية داخل علم أصول الفقه، وتدليل على مسألة استحالة التأصيل.

ج- لو تمت عملية تفكيك الأصول، فسيتم الكشف على أنها صورة للعلاقة بين السيادة العليا والسلطة السياسية، ولا تعد مقاصد الشريعة عند الشاطبي إلا شكلا من أشكال التأصيل طوع أدوات العقل من أجل تواصل الربط بين السلطتين، بعد اكتشاف الصعوبات الكبيرة التي نجمت عن مسألة تواصل توليد الشريعة مقابل شساعة الواقع، فكانت المصلحة أحد الحلول التي تكيف مفهوم التأصيل مع مقتضيات الواقع، وتستمر في تعزيز مفهوم الأمة الناجية.

وبالنظر إلى هذه النتائج يلح أركون إلى ضرورة التفحص العلمي لأصل الأصول، وهي القراءة التاريخية والنقدية لمصادر التأصيل القرآن والسنة، وإذا ما تم تحصيل الصورة التاريخية لهذه المصادر، فإن عملية التأصيل ستنتهي، فهي تضمين للاستحالة العقلية والتاريخية، ذلك أن كل لحظة تاريخية تبتغي أخرى لتفسيرها وتبريرها، فالنصوص المؤسسة تنتمي إلى ظروفها التاريخية التي تفسرها بعوامل

موضوعية، وبالنسبة لأركون تعد مثل هذه القراءة صراع بين حقوق القراءة الإيمانية وحقوق القراءة النقدية[1].

تستكمل عملية النقد الأركونية مهمتها داخل الدعوة العامة التي يرفعها أركون، وضرورة إتمامها في إطار ما يسميه إنجاز الحداثة، وبما أن الغرب قد انتهى من نقد المقدس، واضطلع بمسؤولية المعرفة العلمية، فإن من واجب العالم الإسلامي أن يحذو حذو الغرب حذو النعل للنعل، حتى ينجز حداثة هي حداثة الغرب عينها.

إن الملاحظ لمثل هذا المطلب، يلمح التناقض الذي وقع فيه أركون وهو تناقض بين الدعوى إلى التاريخية والسقوط في اللاتاريخية والمقايسة غير المبررة بين التاريخ الغربي والتاريخ الإسلامي، ومن هذه الناحية يبدو أن مشروع أركون النقدي غير قابل للتحقق مستدعيا يقظة عقلية وأخرى منهجية، فالدعوة إلى التحرر من دوغمائية العقل القرسطاوي قد أوقعه في دوغمائية أشد، عندما يجزم بأن أفضل عقلانية حصلها العقل البشري هي العقلانية الغربية، إنها عملية تقليد لا يجد فيها العقل الإسلامي راحته لأجل التحرر وبناء الذات، بل هي دخول إلى نفق آخر تفسره حالة حضارية يحياها الإسلام منذ لقائه بالحداثة، إنها تقليد الآخر بالرغبة فيه، فهو الذي يمثل بالنسبة له ما يجب أن يكون، والحق أن هذا الحال الذي يقلد فيه المغلوب الغالب هو حال باثولوجي يعني التقليد المزيل للهوية الحضارية والثقافية، فقد قلد المسلمون الغرب منذ لقائهم به ودعوا إلى السير في ركابه فما زادهم ذلك إلا بعدا عن التغيير، ودخولهم في نفق يسوده الفوضى العقلية والروحية، ناهيك عن الفوضى الواقعية التي بددت وجودهم الحيوي.

إن عملية التحرر العقلية التي يطالب بها أركون، والمتمثلة في حقوق القراءة النقدية تبدأ من نقد الأصول وعملية التأصيل، وبما أن علم أصول الفقه هو العلم الذي اضطلع بهذه العملية، فإنه يجب البدء بنقده وتحليل أنظمته المعرفية، وتعد رسالة الشافعي الأنموذج الكامل لما يصطلح عليه أركون بالعقل الإسلامي الكلاسيكي، الذي يفكر بواسطة طاقة وثوقية مغلقة تستجمع موضوعاتها حول

---

(1) المرجع السابق، ص 104.

مفهوم أساسي هو ((أسس السيادة العليا أو المشروعية العليا في الإسلام))[1] ذلك أن التحليل العلمي للرسالة يحيل إلى مضامين متعلقة بالفلسفة السياسية ابستيمولوجيا القانون، والروابط بين الحقيقة والتاريخ ثم بين اللغة والتاريخ والقانون في آن واحد، وبالتالي فهي توضح الأسس العليا في الإسلام، وتقدم المحددات الأساسية التي تسوّغ للبشر امتلاك السلطة العليا واستخدامها في عملية الرد الشرعية.

هكذا مثلت الرسالة تلك العينة التي تبين عمل العقل التأصيلي والوسيلة، التي حصلها لبناء صورة العلاقة بين السيادة العليا والسلطة السياسية. لكن هل تقوم قائمة بدون أصل؟ كيف يكون حال المسلمين الحضاري في حال فقدانهم البوصلة الموجهة نحو ما يجب أن يكون، فسخ العقد مع الأصول وهي هنا القرآن والسنة يعني فقدان الوجود، صحيح أن عملية تفسير التأصيل جلب كل هذه القراءة المعرفية التي يراها أركون مبينة لحقيقة التأصيل، لكنها ليست مبررا لنزع سقف الأصول المظللة للروح، فإذا ما أصبحت المنهجية الشافعية قاصرة عن أداء مهمة التشريع في عصر الحداثة، فقد بات على العقل الإسلامي أن يلج إلى الحياة لكن ليس بفناء الأصول.

يؤكد محمد أركون على أن الروح السائدة في رسالة الشافعي، هي ذاتها الروح الوثوقية السائدة في المسيحية واليهودية، فأديان الوحي ذات انتماء عقلي واحد، حيث يتألف نظام واحد من المفاهيم المغلقة، التي تضبط بواسطة الإكراه ما هو مفكر فيه، وتحيل دون العقل والبحث في اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه، وهنا يركز أركون على مهمة ينبغي أداؤها وهي الكيفية التي تمكن من اختراق مثل هذا التاريخ الخطي للأفكار، غير أنه يجب التذكير أن مثل هذا الاختراق قد تألفت مرجعيته التعميمية غير المبرر تاريخيا من التطابق بين المسيحية واليهودية والإسلام، وهي مقدمة تبدو غير تاريخية ومقصية لحق القراءة العلمية، التي تتطلب استقراء الجزئيات وفحصها فحصا كليا، حينئذ يتضح الاختلاف بين هذه الأديان الثلاثة.

وبالنظر إلى الطموح إلى الحداثة بأنموذجها الأكثر غربية، فإن لحظة نقد القرآن ضرورية وواجبة ما دام الغرب قد نقد، ثم تخلص من الإنجيل في عصر

---

(1) محمد أركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص 59.

النهضة، وعصر الأنوار واصلا إلى الحداثة، وهي حداثة باهرة في الحقيقة وغير قابلة للنقد ما دامت مثلت غاية الغايات، بما أنها جاءت من الغرب المتحضر، ولذلك توقع المنهجي الأركونية في النتيجة نفسها التي أوقعت الغرب في نهاية المقدس ودوره في بناء روحاني متوازن للإنسان، فكيف يحمل الإسلام بجريرة المسيحية التي خطها البشر بحروف محاكم التفتيش وبالسلطة البابوية التي صاغت خطوط السياسة الجائرة في أوروبا العصور الوسطى؟

إن قراءة النص ونقصد به هنا القرآن والسنة، يقتضي عند أركون وخلفه كل عباد الحداثة، انزياح الرؤية الإنسانية وتحولها من اعتبار هذا النص نصا مقدسا إلى اعتباره نصا إنسانيا، وإحداث الفصل بين الغاية النظرية والغاية العملية المرجوة من هذا النص، وهي الغاية التي تنحصر قطعا في التجربة الروحانية الأخلاقية، التي يجعلها القرآن غاية غاياته، ثم هل يعمل القرآن على احكام الغلق والتقليد أم أنه دعوة نقدية لقراءة النصوص المعوقة لكل تجربة إنسانية للانفتاح على مكتسبات العقل المسدد بالأخلاقية؟ لذلك كانت القراءة الأركونية اقتضاء نقدي كرس الروح الوضعية المتجذرة في التعليم الفرنسي، منذ انتصار الثورة الفرنسية على الكنيسة، وعلى الطبقات الأرستقراطية الحاكمة في فرنسا زمان التسيب السياسي الذي ثار فيه الناس مؤسسين للعلمانية، كما تجاوزت هذه القراءة، نقد أخطاء الحداثة وبيان مزالقها الأخلاقية، منها الحملة استعمارية، والفساد العارم الذي جلبه العلم للعالم، من اختلال للبيئة وانتهاك لحرمات الشعوب واستغلال اقتصادي وتدخل السياسي، وبرمجة مخططة لتخريب مسار كثير من الشعوب، فكيف تكون حداثة هذا واقعها طوق النجاة الوحيد للمسلمين؟

2 - مقاصد الشريعة عند الشاطبي المصلحة وتجاوز مأزق التأصيل:

ينتهي أركون إلى اعتبار علم أصول الفقه -كما قعد قواعده الشافعي -آلية ترسخ العقل الدوغمائي الذي يواصل دائما سحب الأصول على التاريخ الإنساني، معتبرا إياها بلا بداية وبلا تفسير معللا لمنطلقاتها الأولى، مصرا على تكرارها الدائم عبر حقب التاريخ الإنساني المتحول، ماذا عن آليات التأصيل المجددة التي جاءت

بعد الرسالة الشافعية، هل استمرت في أداء المهمة عينها، وهي سحب الأصول غير التاريخية على التاريخ، ويعني أركون بذلك مشروع الفقيه الأندلسي أبو إسحاق الشاطبي المبسوط في موسوعته الأصولية الموافقات، فماذا تمثل المقاصد داخل تاريخ الاجتهاد الإسلامي؟ هل هي حقيقة ثورة مجددة أم قراءة أخرى لعلم أصول الفقه تزيد في تمتين عرى السيادة العليا، وتكييف آخر لعلاقتها بالسلطة السياسية؟ هل تكون مقاصد الشريعة توسعة لسبل الإحكام الجازم للأصول على التاريخ، وفق رؤية تفطنت لأزمة تعاظم اللامتناهي، ونعني به الواقع ثم النص الذي وردت فيه كليات متناهية؟ كيف تستمر الشريعة الإسلامية في إمداد الأحداث بالمشروعية الشرعية؟

لا يوجد هناك انفصال في الجوهر بين رسالة الشافعي وموافقات الشاطبي، فقد كان التأسيس الأول لعلم أصول الفقه، مواجهة ضرورية للعقل المسلم أمام حالة العبث السياسي الذي استتب بعد موت النبي، إن عملية التأصيل عملية بسيكولوجية وأدبية تعبر عن الجهد الذي بذله الوعي الإسلامي، من أجل المحافظة على سلطة السيادة العليا مقابل العمل الاعتباطي الذي تقوم به السلطة السياسية، خاصة أن حال الردة كان شاملا بعد موت النبي، فهل ستكون خلافة النبي من آل هاشم أم من بني امية؟ إنها الأحداث البشرية تصنع طريق النجاة وتؤسس منطق الإيمان.

هكذا كانت استمرارية للبداية الأولى، بمعنى خضوع علم مقاصد الشريعة للمنطق نفسه الذي خضع له بناء أصول الفقه منذ البدء، هي العملية ذاتها التي يمكن أن نفسر بها نشوء مقاصد الشريعة، وتقعيدها عند الشاطبي ستمتد عملية التأصيل بصيغتها الكلاسيكية إلى عصر الشاطبي، حيث يستمر العقل الإسلامي في عملية التحويل والتثبيت وذلك ((من أجل الحفاظ على مكانة السيادة العليا في مواجهة اعتباطية السلطات السياسية))[1]، وبهذا يفسر أركون التطور الحقيقي لعملية التأصيل في التراث الإسلامي، بواسطة عملية التحويل الذي تسببت فيها الصراعات السياسة حول الخلافة، بما أنها تجلي للارتباط بين السيادة العليا والسلطة السياسية.

---

(1) المرجع السابق، ص 168.

وانطلاقا من التصور السالف يبرر أركون ظهور مقاصد الشريعة، باستمرار السيادة العليا في وضع المسوغات التي تخول للسلط السياسية المتنازعة في امتلاك زمام الأمر السياسي ((يشهد على دوام (استمرارية) الصراع ما بين التعلق بالمجتمع-الأمة حيث تبرر السيادة عملية الوصول إلى السلطة، وممارستها-وما بين تعددية السلطات التي فرضت نفسها بواسطة القوة))[1]، وبهذا يكون الشاطبي كابن تيمية قد أحس بالصعوبات النظرية التي أثارها الشريعة، وقد عمل على ربط السيادة العليا بالسلطة السياسية، هذه السيادة التي انتقلت إلى يد الخليفة، بحيث يؤدي تطبيق الشريعة بواسطة الخليفة إلى إخلاص تام للمقصد الإلهي الموضح في الشريعة[2].

وانطلاقا من هذا التفسير الأركوني، فإنّ الشاطبي قد أدرك الصرامة المفرطة لأصول الفقه كما قعد قواعدها الشافعي، فالأصول هي تلك الأحكام المستخرجة من حرفية النص، وإذا ما غاب هذا المصدر، فإنّ العلّة التي يوفرها المجتهد، تكون ضمنيا رباطا متينا يربط بين الجديد وأصوله، والناظر في المنهجية الشاطبية يعلم أن أبا إسحاق قد حدد هذا المسلك الصعب والنتائج التي أفرزها بمرور الزمان، فهو مسلك يعمد إلى قياس التاريخ الحاضر على التاريخ القديم وعلى التاريخ القادم، وتحويل المتغير إلى الثابت، وعليه فقد أولى أهمية قصوى للمصلحة كمعامل موضوعي سيشكل الفهم الجديد لأصول الفقه، وهنا يؤكد أركون ((أن الشاطبي أراد في الواقع أن يصالح ما بين ضرورة الحفاظ على الجوهر الإلهي للشريعة (التي هي ذروة سيادية تتجاوز حتى الإمام والخليفة) من جهة، وإمكانية تمثل وهضم التغير الاجتماعي التاريخي على طريقة المدراش اليهودي من جهة أخرى))[3]. إنه سبيل لنجاة الأمة يميز مجتمعات الكتاب بوجه عام، الأمر الذي أدى بأركون إلى تشبيه طريقة النظر الأصولي عند الشاطبي ببنائه لمفهوم المصلحة بالمدراش اليهودي، ومن الجلي أنها نتيجة غير مبررة ولا تاريخية تحذف المعنى

---

(1) المرجع السابق، ص 198.

(2) المرجع نفسه، ص 168.

(3) المرجع نفسه، ص 170.

والمبنى، وتؤدي إلى قياسات غير مستساغة، ألحقت نتـــائج المشـــروع الأركـــوني بالنتائج نفسها التي حصلها كل من الاستشراق والاسلامولوجيا.

طبقا لهذه المقايسة بين المقاصد بما هي فلسفة تشريع إسلامية، والاستلهام غير المبرر لتاريخ بني إسرائيل ومفهومه حول النجاة، يخرج أركون أصول الفقه عـــن مسلكه العلمي والاجتماعي والسياسي، والظاهر أن هذه النزعة التعميميـــة بـــين التاريخ الأديان السماوية تعد عند أركون استراتيجية فاعلة لنقد الفكر الإسلامي، وإمكان التحرر الذي يذهب مباشرة صوب الحداثة، وهـــي نزعـــة صـــادر بهـــا الاستشراق نقده للإسلام منذ البدء.

خاتمة:

مسار النقد الأركوني

نقد للنص أم تجاوز له

قبل البدء بنقد للنص وللتراث فلا بد من تحديد المقاصد من هذا النقد، خاصة إذا كان السؤال النقدي يرمي إلى الكشف عن البنية الزمانية المكانية لنص بحجم القرآن، ما هي النتائج المرجوة من ذلك؟ أهي نهضة قريبة تفصل الإنسان المسلم عن أبعاده الحضارية والروحانية التي يمثلها نص بالحجم التأثيري الذي يمثله القرآن الكريم؟

يعاني العقل الإسلامي من الكسل والفشل، بسبب عهود الاستعباد الطويلة إذ تم تدجينه خلالها على الطاعة والخضوع، فانقطع عن الفعالية وتخلى عن تجديد العهد مع أصوله، إن قراءته للقرآن تعد قراءة ضعيفة تتطلب تجديد مسالك التواصل معه، وليس خلخلة البنيتين الشعورية واللاشعورية التي تحكم الصلة به، ذلك أن مثل هذا الانفكاك سيؤدي إلى زوال سلطة الروحاني على الضمير الإنساني، ومن ثم فقدان الوصلة القيمية كما حدث في الغرب، فمن الواجب في هذه الحالة قراءة المآلات الأخلاقية والاجتماعية التي وصلت إليها الحداثة، فهي من جهة أحيت الإنسان، لكنها تعاني من تفكك قيمي بدى واضحا على المستوى العملي.

لا يعد القرآن كتاب للتراث بل هو كتاب عقيدة وشريعة، وباللغة الإتيقية مرجعية تؤسس ميتافيزيقا الأخلاق الإسلامية، وتحديد للواجب بصفة تزيد في تمتين عرى الإنسانية، الأمر الذي أدى بهذا الكتاب إلى حمل الإنسانية من حالتها البهيمية المسيبة، إلى حالتها الإنسانية المسددة بالأخلاقية، كما يدلل على ذلك

علماء التخلق من الأصفهاني إلى الماوردي ثم إلى طـه عبـد الـرحمن في الفكـر العربـي المعاصر، فالقرآن ليس كتاب فكر ولا علم إنه إرشاد قويم، فإذا تحول إلى مجرد كتاب تاريخي البنية كما خلص العقل الغربـي إلى ذلك وهو مفسر ومؤول للعهدين القديم والجديد، فإنه سيفقد المصداقية والتأثير الروحاني، وتنتهي سـلطته على الضمير، ولذلك يجب قراءة المآلات الإنسانية التي حصلتها مجتمعات الكتاب عندما فقدت البوصلة القيمية، وتمكن الإنسان من نفسه، مرددا في أفقـه مجـال التحول بين الإنسانية والإلوهية.

صحيح أن الممارسات الإنسانية سواء من قبل السلطة العلميـة أو السـلطة السياسية قد قامتا باستغلال براغماتي وأيديولوجي مفرط للقرآن والسنة، وسيزيد قدر هذا الاستغلال في زمان الدولة الوطنية والفضاء العـولمي، لكـن ذلـك لا يستدعي البتة اعتبار القرآن نص تاريخي وتسليط المناهج العقلية الغربية المنشأ تتغير بتغير التصورات الإنسانية، تحليلا وتفكيكا.

وعلى الرغم من نقد محمد أركون للإستشراق وطرقه الوضعية، غير انه يعتبر إسلامولوجي بل لحن الاستشراق يتردد في جنبات مشروعه مكرسا للنتائج نفسها، بما أنه ينظر إلى الفكر الإسلامي من خارجه وضمن مسلمات الإسـلامولوجيا - كتحول اصطلاحي للاستشراق- وذلك مثلا بافتراض التطابق غير المـبرر بـين اليهودية والمسيحية والإسلام[1]، والتوحيد بين طبيعة الأديان ومسارها التـاريخي، ونتائج ممارستها العقدية والعملية، فلم يتساءل أركون عن البنية الخطابية لكل من التوراة والإنجيل، وكيف تحولا إلى كتابة إنسانية تاريخية كما اكتشف ذلك نتشـه ووضحه في نقده الجنيالوجي لمجال القيم، ثم تعريته للمسيحية بوصفها دين ضعف، ذلك أن عقيدة التثليث تؤدي حتما إلى ضعف العقيـدة وزوال تأثيرهـا علـى

(1) من الملاحظ أن التوحيد بين بنية الأديان الثلاثة وسيرورتها التاريخية عد مسلمة ضرورية، تنطلق منها الاسلامولوجيا لكي تنطبق النتائج النقدية المستخلصة من دراسة اليهوديـة والمسيحية على الإسلام. انظر:

G.H. Bousquet: **Judaïsme, Christianisme, Islam Religion apparentées,** STVDIA Islamica XIVGP. Maisonneuve lorore, Paris, 4eme trimestre, 1961, pp. 8-38.

السلوك، كما أن عبادة الإله الإنسان تبدو غير منطقية زمان العلم والعقلانية، كما أن تعدد الأناجيل وذهاب لغتها الأصلية، وتخطيط البشر لذكرياتهم عن المرافقة التي حظوا بها مع عيسى عليه السلام، لمدعاة للنقد ولتجاوز في عصر الحجية المفرطة للعلم.

على الرغم من تأكيد أركون على لا تاريخية علم أصول الفقه، غير أن إلحاق تاريخ محدد الهوية بتاريخ، آخر جعل منطق التحليل الأركوني يوضع في مصاف المنطق اللاتاريخي مكرسا إياه في القضايا التالية:

أ- وحدة التاريخ الكوني الذي ينبغي اجتياز أشواطه انطلاقا من تصور واحد، فكان العصر الوسيط عصرا موحدا بين أوروبا والشعوب المحايثة لها، وعلى هذه الشعوب أن تتم العبور من حالة التقهقر الفكري إلى إقامة نهضة تبدأ دائما بنقد الدين، وهو ما يجر فتح الحداثة عليها وما ينتج عنها من تطور زماني من ما بعد حداثة وهلم جرا.

ب- وحدة العقل الديني، وهو العقل الذي نعثر عليه واحدا بين الأديان السماوية الثلاثة، وهو ما يعتبر الإسلام متطابقا مع المسيحية ونهايته هي نهايتها.

لقد أراد أركون وضع مشروع نقدي غايته التحول صوب تاريخ آخر للفكر الإسلامي، وهذا التحول سيعمل تلقائيا على إحياء الاجتهاد، إلا أنه يمكن القول أن مثل هذا المشروع الذي يتأسس على التفكيك والهدم، وكل أدوات العقل الغربي المعاصر، لم ينتقل إلى مرحلة بناء الاجتهاد، وذلك للعوامل التالية:

أ- لقد كانت قراءة أركون للشافعي، والشاطبي، وابن تيمية قراءة على القراءة الإسلامولوجية، فلم يكن قارئ إلا عبر القراءة الغربية ودرسها حول التاريخ الفكر الإسلامي.

ب- المنهجية الأركونية منهجية تؤلف بين أدوات منهجية مختلفة، ولا تكف عن الإدعاء بأنها التقطت أرقى صور العمل العلمي المحصل في الغرب، دون تقديم تبرير منهجي لتطبيق فوكو على الشاطبي، وهو الذي أكد بأنه الفيلسوف الأكثر الغربية، بما أنّه درس تاريخ المعرفة الغربية.

ج- إن تاريخ الفكر الغربـي الذي التزم بأداء مراحل من التقويمات الـتي فصلته عن التيولوجيا وأوصلته إلى التكنولوجيا، لهو عند محمد أركـون أفضل أنموذج لتقدم الأفكار ونقدها المتواصل لتاريخها وتاريخ الحقيقة، وتكون الحداثة الغربية هي المعيار المطلق الذي ينبغي أن يحتذى في العالم العربـي الإسلامي، وعليه ستبقى أزمة أصول الفقه، مطروحة وصعبة الحل، ما دام العقل الإسلامي لم يبـادر إلى حـد الآن، إلى اسـتبدال السيادة الدينية التي تقدم السلطة للأصول بسيادة العقل علـى طريقـة الثورة الفرنسية[1]، وهكذا تتحول الثورة الفرنسية إلى لحظة تدشـينية تعد المعيار المطلق للتنوير والحداثة والعقلانية، مثل هذه اللحظة تتطـابق واللحظة التي اصطلح عليها أركون لحظـة تأسـيس ديـن الـوحي، وأصبحت لديه الحداثة بطابعها الغربـي تاريخا للنجاة علـى شـكل المدراش اليهودي، على المجتمعات التي تحيا ظاهرة الوحي أن تسعى إليها ونخص هنا المجتمع العربـي الإسلامي.

د- إن الخلط بين الدين والعلم واصطناع النزاع بينـهما، هـو خلـط لا مشروع فالدين يقدم للإنسان عقلانية ارشادية، بينمـا يقـدم العلـم عقلانية مفسرة ومعللّة، ويستخدث أركون هذه العلاقة الصراعية بـين الدين والعقل المبدع للعلم، متكئا على مرجعية غربية حذفت الدين من حياة البشر، والظاهر أن فصل العرى بين العقلانيتين قد أحدث خلـلا جسيما في الكون سواء ما تعلق بالعلاقات الإنسانية التي تنـاثرت إلى حد التلاشي، فقد حل مقام الحب -بوصفه قيمة عليا في المسـيحية - الكره وحلت مقام الرحمة التي يزرعها البعد الروحاني في القرآن القسوة المفرطة، أو ما تعلق بعلاقة الإنسان بالطبيعة، حيث أدى تضخم الأنـا الحديث المحفوف بالإشباع الرغائبـي إلى تجاوز حدود الصلة مع محضن الوجود، مما جعله يغير سننه وهو الآن ينصب غاضبا علـى الإنسـان مؤذنا بقرب الكاوس.

---

(1) محمد أركون: **تاريخية الفكر العربـي الإسلام**، ص 174.

هـ- تبدو وحدات التراث عند أركون كيانات منفصلة، معزولة لا تـدافع عن نفسها إنما تبقى في موقع الهجوم عليها، لأنها وحسبما اقتضاه منطق الحداثة الغربية، هي علامات غير مرغوب فيها، قابلة للتفكيك والتبعثر والانهيار، لأن المنطق العلمي يتطلب ذلك.

إن المنهجية الأركونية فسيفساء ملفقة بين مناهج ذات مشـارب مختلفـة، والملاحظة تبيّن أن أركون بقي في مستوى الإشادة بهذه المناهج، دون أن ينزلق إلى مستوى التطبيق والممارسة، حيث سنشهد التجدد الفعلي للفكر العربي الإسـلامي كما وعد بذلك.

الفصل الثالث

الاجتهاد والأخلاق التطبيقية

مقدمة -العقل والطبيعة

أولا-بين الآلية والتذليل من أجل وعي مسدد لطبيعة

ثانيا -حوار عقلاني بين مقاصد الشريعة ومعايير البيوإتيقا

ثالثا-فناء مقاصد التساكن البشري داخل الأسرة المابعد حداثية

خاتمة - الفقيه والأخلاقي

مقدمة:
العقل والطبيعة

كان من مستلزمات الحداثة تغير جذري للعلاقة بين الإنسان والطبيعة، فقد اقتضت الضرورة المنهجية التي نمت داخل ابستيمولوجيا المعرفة العلمية، تهافت القراءة الغائية لصحيفة الطبيعة، والتحول إلى بنية عقلية تعني التصريح بالاكتفاء الذاتي لهذه الطبيعة، وانفصالها عن آفاق النظر العقلاني المجاوز لحدود الظاهرة الطبيعية، وبذلك تم إحداث ذلك التمفصل التام، بين الظاهرة والغاية، أكانت غاية ماورائية تعين حدود المعقولية الكونية للطبيعة بالنظر في العلامات، أو غاية أخلاقية ترجح العمل الإنساني، ممدة إياه بالمشروعية الوجودية داخل الكون الفسيح، إنه انفصال حاد كان راجحا بالنظر إلى الصراع بين الفهم التأويلي المسيحي للطبيعة، وذلك الذي نمى تدريجيا عبر النقد العقلاني الذي اقتضته نزعة الأنسنة في عصر النهضة.

تحول العقل الحديث إلى حالة من الاستطلاع، يكتفي فيها بمعرفة تلتزم بحدود الظواهر، وهي ملقاة في الزمان والمكان في مجال المحسوس الإنساني، هو التصور الذي يؤدي إلى الإحاطة الموضوعية بمكوناتها، كما أنها ستقدم بواسطة المنهج الإجرائي، مكنوناتها الفاعلة في التفسير والتعليل، الأمر الذي حول الظاهرة إلى فاعل مستقل، يحتد بحدود القانون الذي يفسرها ويمدها بالمعقولية، هنا سينشأ نسق من العقائد المتراتبة، أدت فيها العقلانية المنبثقة عن الحداثة، تبادل للأدوار بين الدين الذي غادر حقل الدلالات الإنسانية، والعلم الذي مكن من طمأنة الأفئدة الحائرة، وفصلت بين التكامل البنائي للظواهر الكونية، التي تعني الدلالة القطعية على امتداد الأفق خارج الزمان والمكان المُعْتَبَرَيْنِ في النظر الظواهري للكون، بمعنى

الخروج من مجرد اعتبار الظاهرة إلى تحصيل صورة الآية بوصفها علامة على خلاصة التبصر والنظر التكاملي في مجموع ظواهر الكون، إلى حد بناء معقولية تتجاوز مجرد حضور العلل الفاعلة في الظاهرة المحسوسة، ومن ثم الانتقال إلى ما وراء الحس.

فلا عجب أن يكشف الإنسان الحديث السر، ويتخلص من فكرة العلة الكونية، ويكتفي بالعلة الفاعلة الشديدة الالتصاق بالظاهرة الطبيعية، إنها العقيدة الأساسية التي ستمد الإنسانية الحديثة بمشروعية إعادة انتاج الظواهر الطبيعية، والتمكن من ميلاد سلسلة التحولات التي أمدت التقنية بمشروعية الحضور، بل وضرورته في الزمان الحديث، هنا لن يكون الاقدام على تفعيل إعادة إنتاج الظواهر بواسطة التقنية محروسا حراسة أخلاقية، إنما سيمتثل الإنسان الحديث لصورة إله ميكانيكي ضخم، تخلص من المسؤولية على الطبيعة، وتحول إلى متسلط يقهرها قهرا، غاضا النظر عن كل دواعي الروح الإنسانية التي ترى في الطبيعة روحا حية، ولعل التوصيف الذي قدمه هانس يوناس لهذا التحول الإنساني، ببرومثيوس الإله الأعمى والأصم والأعرج، وقد فك القيد وراح يعيث في الأرض فسادا، لدلالة تأويلية مميزة تعبر عن العمى الذي أصاب الإنسان الحديث، بما أنه أصبح أمام ظاهرة كونية، بدت لازمة وضرورية في عرف هذا الإنسان، وهي استثمار واسع للذات غير الضرورية وغير الطبيعية، وذلك تحت وطأة سعادة الإنسان ووجوده الجميل المفرط في الاشباع[1].

---

(1) كانت الخلاصة النقدية لفلسفة ميشال فوكو، هي ضرورة تجاوز حد كل أخلاق بوصفها خلاصة للقهر الذي يمارس على الذات من قبل كل سلطة، فلابد لهذه الذات أن تتجاوز نحو مرحلة جديدة لجمالية أخلاقية يصطلح عليها ميشال فوكو الوجود الجميل، إنها حال من الغياب الكلي لمنطق الأخلاق الموجه إلى ما يجب أن يكون، حيث تلتزم الذات بتنسيق رغباتها تحت وطأة الحرية المطلقة، وسيطرة كاملة للفردية، إنه تسيير للذات خارج حدود كل سلطة سوى إرادة الذات في اشباع رغباتها، هنا تنتهي فلسفة فوكو إلى النتيجة نفسها التي خلصت إليها معظم الفلسفات الغربية المعاصرة، وهي نهاية الوظيفة الماهوية لكل أخلاق بما أنها القيام بتنظيم تجربة العمل الإنساني داخل مبادئ عامة موجهة.

إلى أين يسير الإنسان الحديث، عبر هذا التهويل الهائل لممكناته الرغائبية؟ ما هي حدود اتصاله بالروحانية؟ هل عزف عن جانبه الإنساني، وانزوى داخل أفقه الغريزي، الملتزم بأداء مطالب الجسد العارية عن كل غاية أخلاقية؟ تلك أسئلة ترد عنوة أمام التصاعد المستمر لرغبات الذات المادية، والتي تواكبها قسوة الإقصاء، لكل أفق أخلاقي روحاني[1]، مع تذكية للمطلب الاقتصادي العارم الذي ميز الروح البرجوازية الليبرالية الحديثة.

إن إعادة إنتاج الظواهر بواسطة التقنية، يعني أيضا فعالية الرغبة في ربط الإنسان بالوجود، وصعودها إلى محل القائد لمطالب البشر، وقد تركوا جانبا الأخلاقية التي تدخل في ماهيتهم مباشرة، كما أن عقلانية الإنسان الحديث تعني أيضا الفعل بواسطة الغريزة، بما تفسحه لها من ضرورات الاشباع بل ولزومه، في الوقت نفسه تقع الأخلاقية في خانة النسيان، بل إنها تقع فيما هو غير ضروري ولازم للحياة المعاصرة، هذه التي بدت صاخبة مقصية وقاسية، تلتفت دائما إلى تحقيق أكبر قدر من اللذات الممكنة.

لا تعد الثورة الإتيقية التي احتلت مواقع الحوار في نهاية القرن العشرين، وبداية الألفية الثالثة إلا علامة على التحقق بنهاية الأخلاق بوصفها أطروحة واكبت فلسفات العلم[2]، وهي أيضا خلاصة لثورة تشوية جعلت من الكشف الجينيالوجي، مغامرة لاقتلاع المشروعية القيمية من جذورها، بقي يتردد لحنها داخل صيرورة العقل الغربي، كما عدت مقدمة علمية ينطلق منها كل نقد للأفق الأكسيولوجي، فتحولت من ثم إلى أداة شك قاطعة، والتي تعني جدلا هرقليديا، ليس له قرار، يذهب بطريقة متواصلة، إلى ما وراء الخير والشر.

---

(1) Michel Ragan: "Le musée du néant" in Magasine Littéraire, N0 10, octobre -Novembre, 2006, p. 10.

(2) كانت النتيجة الضرورية للروح الوضعية ثم العلماوية المتطرفة، اعتبار الأخلاق خلاصة للتصورات الإنسانية المحضة، ومجال للدرس العلمي الخالص، كما أن الوضعية المنطقية انتهت بعد ذلك إلى فكرة موت القدرة الإنسانية في معرفة معقولة بالقيمة الأخلاقية، بما أنها لا تحمل في ذاتها تضمينا واقعيا أو عقلانيا، فبدى نسق العلم تأويلية عارية عن كل قيمة.

ولأن هذه الثورة الأخلاقية، هي نتيجة لنهاية القيم، والشروع في بناء منظومة جديدة تتناسب مع ما أصبح عليه مطلب ما بعد الإنسان، فقد افتقدت للنجاعة والفعالية، ذلك أنها تقع على واقع إنساني افتقد للروح الأخلاقية أصلا، وهذا بالنظر إلى غلبة الفردانية وانكفاء روح الغيرية، فهل من أخلاق وقد انقضى عاملها المؤسس؟ ولذلك تبدو الأخلاق وكأنها زينة تزي بها هذا الإنسان، في سبيل إكمال مشروع الذات، التي هي أصلا اقتلعت جذور التجربة الأخلاقية الإنسانية، بفعل التضخم الذي أحدثه حلول الأنا، حلولا مركزيا داخل الشخصية الإنسانية.

ولأن الثورة الإتيقية هي علامة على نهاية الأخلاق، فإن الأخلاق التطبيقية، هي عينة على تهاوي الأخلاق داخل ظهراني الإنسان الحديث والمعاصر، ورب معترض يؤكد على أنها علامة صحية، وهي صيرورة على التطور الإنساني، وانتقاله المتواصل وترقيه في مدارج الإنسانية، فانظر إلى المنجزات الحقوقية كيف تنفتح نحو الإحاطة المتواصلة بالإنسان، فأصبح للطفل والمريض والمرأة، الحيوان حقوق تحرسها، على هذا المعترض أن يعي جيدا أن التكثير من الشيء هو علامة على الشوق إليه، فلو كان يجري مجرى العفوية الطبيعية لما تم السعي في تشعيبه والإتيان بأجناسه المختلفة، من هذا الباب كان لحقل الأخلاق أن يعود، ليس من باب التخلق الذي ينهض بالإنسان نهضة التجربة الأصيلة فيه، الجامعة لكل كيانه، إنما نهضة خارجية تتلاءم مع حال التشرذم الذي أصبح عليها، ذلك أن المناقشة الواسعة للحقوق والواجبات، هو خلاصة لافتقاد القوة على التخلق، الذي يعد فطرة إنسانية، يجري مجرى الهوية وليس مجرى العرض.

لقد أصبحت التقنية واقعا من غير الممكن تجاوزه، إنها تعبير عن ذات فاعلة داخل الحياة المعاصرة، بدأ أثرها السلبي على البيئة بوصفها المحضن الطبيعي للإنسان، وهي تضع الإنسان منذ ما يربو عن نصف قرن، أمام رهانات خطيرة، ذلك أنها اكتسحت الجسد، وهي تدعوه إلى الامتثال إلى رغباتها المتطلعة، خاصة أن الأمر لم يعد يتعلق بالتطبيب، الذي يعد ضرورة إنسانية، بل انتقل إلى التحسين، إنها الرغبة الجامحة التي قادت إلى التكثير من الحاجات، وتعود في الأصل إلى طلب التكثير من التطبيقات البيوتكنولوجية، لذلك نظر هانس يوناس إلى

القادم الإنساني فوجده معلنا على النهاية، إذ أذن بالكاوس.

فقبل تحديد الروحين الأخلاقية والجمالية التي تقتضيهما البيئة مثلا، لابد من تحديد الدور الذي يؤديانه كل من الاقتصاد والسياسة، بوصفهما تجلي للرغبات الإنسانية، في تفعيل أزمة البيئة في العصر الحديث والراهن، بمعنى يوم اصبح العلم يستلزم مباشرة الصناعة، ويكتسي القيمة بمدى تلبيته الروح الإنسانية المتصاعدة نحو الرغبة، ذلك أن علم الجمال وعلم الأخلاق يبدوان اليوم، وكأنهما وصفة دواء للبرء من الداء الذي أدت إليه ثنائية الاقتصاد والسياسة، بل وتكملة لمطالب الإنسانية الأنانية، وهي حقه في بيئة جميلة ونقية.

هكذا كان الفعل الإنساني الحديث موصولا بالرغبة الجموح، الأمر الذي أدى إلى حالة كارثية تشكو منها البيئة، وقد تلبست بالرغبة الإنسانية، فهل تُتْرَكُ هذه الرغبة بدون رادع يردعها، وقد أصبح العضوي الحي موقعا لممارستها، ونعني به ما تقوم به الأبحاث في البيوتكنولوجيا من تطويع مستمر للمقدرات الإنسانية البيولوجية، نحو استكمال مسار الرغبة التي تقضي على بداية الحياة -ونعني به الجنين - بدعوى إصلاح الشيخوخة، والبحث عن بدائل لما يصطلح عليه الفلاسفة قديما اكسير الحياة أو حجر الفلاسفة، هي الرغبة في الخلود تتنازل عن الحقيقة المتناهية للإنسان الذي يُنَكَسُ في الخَلْقْ، لتجري عكس مجراها، فهل نحن أمام بداية تشوه للطبيعة، بسبب الهيمنة الكلية للرغائبية الحديثة؟

ولأن المسلم يحيا في زمان حديث يحتويه احتواء المنفعل، فإنه ينخرط قسرا في المسائل التي تنتج عن التطبيقات التكنولوجية والبيوتكنولوجية، مثل منطق حماية البيئة، والنقاش الأخلاقي الذي لزم عن الرؤية الجديدة العاملة على تصنيع الكائن البشري بتشكيل آخر لخريطة جيناته، وبالنظر إلى قصور إحاطته الفكرية، بل وفي كثير من الأحيان انعدامها، بما أنه يحيا حالة تقليد المقلد، فهو من ثم ينظر إلى المسألة النظرة الاقصائية التي تذهب في بعض الأحيان إلى حد التحريم، دون تقديم البرهان والدليل، أو ينتهي إلى النظرة المائعة وهي أيضا نظرة مقلدة، وهي قبول مكتسبات العلم الغربي، إنها تعني التقدم والتطور، وبذلك على المسلم أن يحيا زمانه، ويمتثل ضرورة للتغيرات الإنسانية التي يؤكدها العلم.

لقد خلص التصور العقلي، فيما يخص التصور التقني المعاصر في العالم الإنساني، داخل الفضاء العربي الإسلامي، إلى نتيجة فارغة المضمون، تُبِّينُ عن انسحاب كلي من الفضاء الإنساني الفاعل، واتكال على الحلول التي يخلص إليها العقل الغربي، إنه موقف لا يعني غلق باب الاجتهاد بل موت لفعل الاجتهاد، تغيب الفلسفة غيابا كليا عن اختبار العلاقة المعقدة التي تربط الإنسان المسلم بالتقنية، بوصفه مستهلكا من الدرجة الأخيرة، إذ القضية تبدو أكثر تعقدا وتشتتا مما هي عليه في موطن التقنية الأصلي، ذلك أن العقل الإسلامي يلتزم الصمت أمام الرهانات الإيتيقية الراهنة، بما انه يحيا راحة الفاشل.

لم يُقْدِمِ العقل الإسلامي، على القراءة العقلانية للنتائج، التي انتهت إليها الإنسانية الحديثة فيما يخص التقنية بوجه عام، وكأن الأمر لا يعنيه البتة، وهو الذي أصبح مجاله الحيوي، أرضه وفضاؤه موقعا للنتائج السلبية للتطبيقات التقنية، قدمت المجامع الفقهية بيانات للتحريم والإباحة والندب، وغيرها من الأحكام التي تؤول في مجملها إلى العقل الكلاسيكي، الفاقد لأدوات النضال في زمان الحداثة والحداثة البعدية، لكن العقل الذي يفكر لم يتجاسر على إثارة السؤال الحر، وتقديم البديل وهو كناية عن الموقف المعقول الذي يفتح جهة أخرى مغايرة للوعي الغربي، القائم على فصل الرباط مع الغيب أو العقل الفقهي المتكل على حلول القدماء، ذلك ان الانفتاح على الحوار المتعدد الأطراف المقر بالروح الأخلاقي للمناظرة، قد يؤدي إلى تعميق الفهم واستفادة المشتركة، فهل يستطيع الاجتهاد بوصفه عمل العقل، فتح باب الحوار العقلاني المؤدي إلى تعميق الموقف الإنساني لبناء أخلاق كونية، تسترشد بها أزمة الإنسان أمام الوضع الأخلاقي الراهن؟

أولا: بين الآلية والتذليل
من أجل وعي مسدد بالطبيعة

تبدو المقاربة الأخلاقية الراهنة عود على بدء، وتفكير رصـين في اليقينيـات التي قطعها العقل الحديث على نفسه، ذلك أن نتائج هذه اليقينيات -على المستوى العملي خاصة -بدت في ملامح حالة من الكاوس الـذي ينبـئ بقـرب نهايـة الإنسان والعالم، فمن المهام التي أدها العقل الأداتي، عقل الحداثة تشيؤ للطبيعـة، وتحول نحو الرقمنة المذكية لمنطق الاستهلاك المفرط، مما أدى إلى نتـائج وخيمـة، تدل عليها الأرقام التي أحصاها الإنسان عن عدد الكائنـات الحيـة المنقرضـة، والتي لمحالة تضمن التوازن البيئي، وتحدث انساجا للحياة داخل محضـن الوجـود الإنساني.

إن عيان النتائج التي انتهى إليه الإنسان المعاصر، من فرط استخدامه للتقنيـة مستنزفا استنزافا متسارعا للمقدرات الطبيعية، قد دفع بالعقل الغربـي الراهن، إلى التفكر في محددات معيارية أخرى مغايرة لتلك التي نهض بها عقل الأنوار، لعـل في هذه المعايير إعادة جديدة لبناء أخلاقية، يكون في مقدورها رعاية الطبيعـة حـق رعايتها، أما عيان النتائج على صعيد الأفق الروحاني، فقد تمكنت صحاري العدمية من اكتساح الاعتقاد الإنساني، وتقويض المشروعية الأخلاقية، وهذا عبر مظاهرها المعروفة: الشقاء الأنطولوجي واقتضاب الأفق الأخلاقـي، وسـقوط القـيم في اللامعنى[1].

لقد دفعت ملامح الكاوس -التي أطلت على أفق الإنسـانية عـبر الأزمنـة

---

(1) Lionel Richard: "**Vienne capitale du vide**" in Magasine Littéraire, N0 10, p. 69.

الحديثة-[1] العقل النقدي الغربـــي الراهن، إلى وجوب اختبار المفاهيم التي أنتجها منذ بدايات شكوكه الإبستيمولوجية، وتأسيس ذاتـــه الحديثـــة، ومـــن ثم بنـــاء انطولوجيا لا تستقيم إلا بفصل العقد مع الغيب، وهنا تم تصويب هذه الذات، بما يمكن من وجود إنساني منسجم مع أغراضه الإنسانية الخالصة، خاصة أنه كان من منجزات الحداثة التمكين الآلي للعلم على الأفق البشري، وترسيخ عقائد أخـــرى مقام العقائد الدينية[2]، وإذا كان الإنسان حيوانا ميتافيزيقيا، فإنه لن يكف مـــن ثم عن المساءلة عن الماوراء[3]، وهو سؤال يرهقه ويحثه على سرعة الإجابة وضرورتها، واستكمال نسقه الجديد، بما يؤدي جملة المبررات العقلانية المرسخة لمشروعيته.

وتحت إلحاح هذا السؤال الممتد في غياهب الروح الإنسانية، فقـــد عـــوض العقل الحديث شيئا فشيئا عقيدة الدين بعقيدة العلم، وبيان ذلك استدلالاته العلمية وتفسيره للكوسموس، حيث أوعز نظام الكون إلى معاني مثل الحيـــاة، والطبيعـــة، والانفجار العظيم، وغيرها من المعاني، التي تؤدي في مضمونها الســـبب الفاعـــل

---

(1) تفحص في ذلك القتل الذي ساد القرن العشرين، ونعني به الحروب الساخنة والبـــاردة التي ميزت عصر التقدم الإنساني الذي بشرت به الحداثة، ثم الصراع الذي قام داخـــل أيديولوجيا الحداثة بين شقي الأنا الفردية والأنا الجماعية، كما يجب الإشارة إلى المعاناة التي نالت سكان الأرض من جراء الاتساع المسعور لرغبة الإنسان الحديث، إذ التـــزم بتصفية منظمة للأجناس البشرية تحت شعار الأرض الفارغة، فتمت تصفية الهنود الحمر في أمريكا كما تصفى الحيوانات الضارة، وتهجير سكان إفريقيـــا قســـرا إلى مـــواطن الاستعباد، أما عن العالم العربـــي فقد تمت السيطرة على الأرض والتاريخ، ولا يزال إلى حد الآن يدفع ضريبة الاختلاف التي تميزه تاريخيا عن الذات الحديثة.

(2) لقد تم تعويض عقائد إله السماوات بعقيدة تنسجم مع إله الأرض، بل أنها قامت ببناء جراء هذا التعويض، عقائد ذات صبغة سياسية اجتماعية تتميز بوصف الشمولية، وأداء أعمال تتماثل إلى حد بعيد مع المبشرات الدينية، ولعل الشيوعية تعد أفضل أنموذج على تصورات العقائد الأيديولوجية التي تماهت إلى حد بعيد والعقائد السماوية، ولأن تصور هذا النظام، يتأسس على عقيدة عدمية فقد كانت نتائجه وخيمة على الإنسانية، إنهـــا أيديولوجيات مبشرة بالأمل، ولكنها ذات صبغة شمولية تعتمد على وعي آلي وإقصـــاء للآخر، مع فهم دوغمائي ينفر من المعالجة الإيجابية للتصورات العملية.

(3) Etienne KLEIN: **Discours sur L'origine de L'univers**, Flammarion 2010, PARIS, p. 11.

والغائي في الوقت نفسه، وهو سبب ممتلك لقدرة الـتحكم والتـدبر، لينسـجم انسجاما كليا مع روح العقيدة، ذلك أنه يقوم مفسرا ويحتد بحـدود الاسـتدلال العقلي الباحث عن السبب الأول. وإذ ذاك زال مفهوم الإله، وتم تعويضه بمفاهيم أخرى، فكانت الطبيعة هي المفهوم الأكثر شمولية لمفهوم الإلوهية، فما هي هـذه الطبيعة التي تكتفي بذاتها اكتفاء الإله؟ وكيف تمتلك القدرة الهائلة من التحكم في أفق الممكن والإمكان، لتسد منافذ الروح الإنسانية المتطلعة إلى الروحانية؟

إن العقائد الجديدة التي مكن منها تصور العقل الحـديث والمعاصـر، تـثير السؤال عن تشكلاتها التاريخية وبنيتها السيكولوجية، فإلى جانب اعتبارها نظريـة علمية تخضع للتفكير الإنساني النسبـي، ألفت شيئا فشيئا مرجعيـة اعتقاديـة في التفسير والتعليل[1]، بحيث لا تحتد الظاهرة إلا بمفهوم شامل ومتسع اتسـاع أفـق المطلق إنها الطبيعة، فـ ((في نظر غليلي، الحركة هي بذاتها "تأليفيـة"، وطريقـة معرفتها ليست سوى انعكاس ذلك. الحركة وحدها هي التي تقيم الـروابط بـين الأجسام وحالات الاجسام، الكمي هو أيضا ديناميكي، روح المبادرة تحرك هـذا العالم))[2]، لتبدو الطبيعة وكأنها كائن عاقل، يدرك غاياته ادراكا مطلقـا، وهـو ادراك يتمظهر عبر عناصر مادية تمكن من أداء الانسجام الكائن في كل نظام.

انقلبت الطبيعة في مسار التعليل العلمي الحديث والمعاصر، إلى عقيدة ضخمة تسد منافذ النظر والتدبر والاعتبار، ومن ثم الاستدلال الجامع بين الحس والعقـل والفؤاد، وهي بهذا السد المحكم، تعود إلى صيرورة معرفية تذهب بأبعادها العقليـة

---

(1) أنظر إلى المعارك العقلية التي يقيمها دعاة نظرية التطور، وكيف يحشدون الدليل لإقناع العقل الإنساني الكوني، بأن الحياة هي عبارة عن تضافر مجموع عوامل ميكانيكيـة، ثم أنظر كيف حلت هذه النظرية لتكون مقدمة علمية، لابد من التسليم بها داخل المنظور العقلاني الشامل للحداثة، وقد فات هؤلاء الدعاة، تلك التركيبة المعجزة للحياة التي لا يمكن أن يفسرها A D N بل سيعود هذا A D N علامة على الصفة المعجزة لهذه الحياة الشديدة التعقيد الموسعة لأفق الاعتبار، إذا ما زال عنها التأويل الوضعي ذو الأفق الضيق المنحصر في الكون المادي الخالص.

(2) أرنست بلوخ: **فلسفة عصر النهضة**، ترجمة ألياس مرقص دار الحقيقة بيروت لبنـان، ط 1، 1980، ص 116.

والتاريخية إلى تصورات إنسانية أخرى تمتد إلى الأزمنة القديمة، وهـــي صـــيرورة معرفية واصلت الاستفهام عبر حقب الزمان الكوني عن الأسباب والعلل، مســـائلة عن طبيعة الكون والحياة، وغيرها من المعاني التي حيرت العقل الإنساني أثناء عيشه في الأرض، متدبرا الصيغة المعجزة للطبيعة وظواهرها، لتكون مثلا نظرية تفســـير الحياة عبر الجرثوم القادم من الفضاء[1]، قريبة من حيث التأسيس الاستدلالي مـــن نظريات الفلاسفة الطبيعيين اليونان، ومنها نظرية أنكساغوراس حـــول مفهـــوم البذور[2]، أما نظرية الانفجار الأعظم فهي نسق من الاستدلالات الفيزيائية الـــتي تعيد إلى الذهن مسألة التجاذبات الميتافيزيقية التي تجادلت عبر التـــاريخ الإنســـاني الباحث عن علة الكون الأصلية.

من الراجح أن يبقى التفسير والتعليل ضرورة إنسانية واجبة على العقـــل، إلا أن تحول مثل هذه التفسيرات الإنسانية إلى مجموع عقائد إنسانية، تناضل في سبيل إثبات الجدارة الإنسانية في خلق العالم وإعادة صياغته، هو مـــا يـــؤدي في نهايـــة المطاف إلى حالة الانسداد البشري، فيما نُسِبَ إلى الطبيعة من اكتفاء ذاتي، وهـــي نسبة تقطع السبيل بين الإنسان والغيب، ذلك أن الغيب فاعل فاصـــل في فضـــاء الطمأنينة الإنسانية، بما أن الإنسان حيوان أخلاقي يرجح الأفق الروحاني بما أنـــه يمده بالأمل، ليستمر في حيرته أمام سؤال الماوراء، على الرغم من إجابات العلـــم المعاصر التي تبدو دامغة لا ترد[3].

لقد خلصت إجابة العقل الحديث عن سؤال الطبيعـــة، إلى وضـــع أســـس جديدة، لعقيدة تؤمن بطبيعة لها ميزة الاكتفاء الذاتي، إذ تقوم دواليبها بحركة فاعلة بذاتها، وقد خصها علماء العصر الحديث وفلاسفته من غاليلي وكوبلر، ونيوتن إلى ديكارت، بتأويلية متميزة تتحدد عبر منطقين، الأول: يقوم مفسرا عـــبر كشـــف

---

(1) Alain Bouquet: **Cosmologie ou Théologie,** in La recherche Hors Série **"Dieu -La religion et La science"** N0 14, Janvier -Mars, 2004, p. 34.

(2) أميرة حلمي مطر: **الفلسفة اليونانية تاريخ ومشكلاتها**، دار المعارف، مصـــر 1988، ص 106.

(3) Jean D, Ormesson: **C'est une chose étrange a la fin que le monde,** Editions Robert Laffont, S, A, Paris, 2010, p. 223.

أسررها التي تحولت إلى قوانين فاعلة بذاها، أما الثاني فمتحكما عبر التحكم في هذه القوانين وإعادة إنتاجها، فكانت تعبيرا عن كائن هائل يحدد هويته بوصف الآلة الضخمة، والمحكوم بالحساب الرياضي الدقيق الذي يخلص، إلى أنها وجود مستقل يفعل وفق الإمكان الذاتي الخالص(1)، ولأن الطبيعة أظهرت جزء من سرها للعقل الإنساني، وبدت له فاعلة فِعْلَ إله قادر فحلت حينئذ مقامه، و لم يعد هناك إلا الطبيعة المكتفية بذاتها، تحتد العقول بحدودها، وتعمل على تفسير الظواهر بالعودة إليها دون غيرها.

إن السؤال عن هذه الخلاصة، يدعو إلى القراءة التاريخية لمسار العقل الحديث اتجاه العقيدة، إنها خلاصة قدمت لبنيتها بنقد للدين، والتدليل العقلاني على نهاية المقدس، وحلول الماوراء العقلي مقام الماوراء الديني، الذي كان حقل اختباره النص المسيحي بما تضمنه من تناقضات عقلية وتاريخية واضحة، فكانت هذه الخلاصة من ثم أخص خواص منجزات النهضة الأوروبية، وهذا عبر مسارها التدريجي الذي مكن من انزياح مفاهيم العلم نحو مقام مفاهيم الدين، وتحولت عقيدة التثليث إلى عقيدة الطبيعة، ليصبح كل دين لاغيا أمام سلطة العلم القاهرة.

هكذا يبدو جليا، أن عقل الحداثة لم يتمكن من إنهاء مهام الدين، حتى أسس عقيدة داخل العلم تؤدي الوظيفة عينها التي تؤديها العقيدة الدينية، فقد حلت النظرية العلمية محل العقيدة إذا كان الأمر بصدد سؤال التفسير والتعقيل، ليتحول العلم نحو بناء حقل ميتافيزيقي، يولي الأهمية لفك اللغز الأكبر في الكون(2). فالإنسان حيوان يعمل على انتاج الرموز والدلالات لتبرير الوجود، ووجوده داخل هذا الوجود، وذلك انطلاقا من نوعية الأسئلة والأجوبة التي يقدمها عبر استفهاماته فهي ((من طبيعة تأسيسية، حيث تستوي كتفسير للوجود بمستوييه المادي والبشري، بل وتجاوزه إلى ما ورائه سواء بإثباته أو بمحاولة بلورة جوانب نفيه. بمعنى أن الفلسفة الملحدة هي أيضا ملزمة بالجواب عن سؤال ما وراء الوجود، أي: أنها ملزمة بالتفكير الميتافيزيقي، التي تحسب نفسها منفلتة منه، وفي

---

(1) Gilbert Hottois: **De la Renaissance à la Postmodernité**, p. 47.

(2) Etienne KLEIN: **Discours sur L'origine de L'univers**, p. 34.

ذلك تناقض محايث لنمطها الفكري، يزداد بروزا عندما تصل تلك الفلسفات إلى مأزقها، أي عندما تصل إلى التنظير للمبدأ البديل للمبدأ الإلهـــي، حيـــث تجـــدها مضطرة لأن تخلع عليه ذات المواصفات التألهية (الثيولوجية) التي تحسب أنها جاءت لنفيها، بل ما فعلته هو إعادة موضعتها))[1]، فهما لهذا الدور الذي تقع فيه مثـــل هذه الفلسفات، فلنعمد إلى الفلسفة الماركسية ولنتتبع لحظاتها التنظيرية، فإذا بهـــا دين معكوس عوض المفاهيم الدينية، وروج لصبغتها العلمية، فتقوم الطبيعة مقـــام المبدأ الأول البديل عن المبدأ الإلهي، ويكون النضال عبادة الإنسان لهذه الطبيعـــة، وتمثل المرحلة الشيوعية الوعد القادم للخلاص وهي مرحلة الدخول إلى جنة عدن.

وهكذا لم يكن العقل الحديث عقلا خاليا من القطعيات الدوغمائية، بل هو عقل دوغمائي عقدي عوض المقدس بالأرضي، ومكن من فضاء آخـــر لعقيـــدة تؤدي المهام نفسها التي تؤديها العقيدة الدينية، مع أن حال الانزياح الذي عرفـــه حقل العقائد داخل فضاء العقل الغربـــي، قد رفع دعوى نهاية مـــيراث القـــرون الوسطى المؤسس على الإيمان، وأسس بداية أفق العلم الذي ســـار نحـــو تحريـــر الإنسان من كل سيطرة وأولها سيطرة الإله، بمعنى نهاية روح العقيدة وبدايـــة روح التعقل، غير أن الغريزة العقلية التي تؤلف ماهية الإنسان، لا تأبى إلا طمأنة الفـــؤاد الحائر مرة أخرى، وذلك باستحداث عقائد أخرى تعيد للإنسان ترجيح مفهـــوم العلة الأولى، ليكون مثلا ADN إله البيولوجيين في نهاية الألفية الســـابقة وبدايـــة التالية، فما من داع يدعو إلى البحث عن الطابع المعجز للظواهر الحية، فالأمر قـــد تبين بزوال السر الإلهي، إذ عملت نظرية التطور على فتح أفق العقلانية، باعتبـــار نهاية مفهوم الخلق وبداية تطور الحياة مع داروين[2]، لكن الأمر سيتضح وضـــوحا كاملا باكتشاف ADN[3].

---

(1) الطيب بوعزة: **الفلسفة اليونانية ماقبل السقراطية 1 – الفلسفة المالطيـــة أو لحظـــة التأسيس** – مركز النماء للبحوث والدراسات، بيروت لبنان، ط1، 2013، ص 13.

(2) Richard Delisle: **"La sélection naturelle a L'échelle cosmétique"** in Les dossiers de la recherche - **L héritage Darwin** - novembre 2008, N0 33, p. 67.

(3) Pierre Sonigo et Isabelle Stengers: **Les Biologistes ont-iles Besoin D un Dieu?** in La recherche Hors Série **"Dieu -La religion et La science"** p. 22.

وعلى الرغم من أن المسار الذي اتخذه العقل الغربـــي الحديث، قـــد ركـــز تركيزا أساسيا على الإقصاء التام للدلالة الميتافيزيقية من بنية المعرفة بوجه عـــام[1]، غير أن الإنبناء التدريجي للميتافيزيقا البديلة للعلم، والمسنودة على مفهوم الاكتفاء الذاتي للطبيعة، قد عوض حاجة العقل إلى سؤال الماوراء، وأحل شكل من الاعتقاد المحيط بالتصور العلمي، ثم مكن من التدليل على ثبوت مجموع مقدمات ضرورية، سارت تدريجيا نحو التعويض عن مبادئ العقيدة الدينية، وذلك عبر رؤية كونيـــة جعلت من الطبيعة المكتفية بذاتها علة ميتافيزيقية أولى، ولعل النقد الابستيمولوجي للعلم في الفلسفة البرغسونية، والذي يصر على ضرورة أن يبقى العلم علميا بمعنى يحتد بحد وظيفته الاجرائية التي تعني التفسير، ثم التمكين للميتافيزيقـــا مقامهـــا إلى جانب العلم[2]، ليعد تعبيرا صريحا عن ذلك الانزعاج الـــذي أبـــداه فيلســـوف الديمومة، من النقد العنيف الذي تعرضت له الميتافيزيقا، مـــن طـــرف الفلســـفة الوضعية والعلماوية المتطرفة، ذلك أن الميتافيزيقـــا مجـــال للروحانيـــة المرجحـــة للأخلاقية، وهي مغايرة لعقلانية العلم، وضرورية له في الوقت نفسه، بما أنها مجال نقدي معدل لتطرف العلم، ولذلك ستجد الفلسفة البرغسونية راهنيتها في عصـــر تشعب التقنية، وتدخلها في الحي، بذلك النقد الذي مكن منه برغســـون لمفهـــوم الحياة، وعلاقته بالتصورات الميتافيزيقية اللازمة للمعقولية الروحانيـــة[3]، فكانـــت الفلسفة البرغسونية فلسفة استشرافية، للمسائل التي سيطرحها العصر الـــراهن، إذ النقطة التي يركز عليها النقاش البيوإتيقي تتمركز حول الصيغة المختلفة للحياة عن المادة وارتباطها بالأخلاق، كما أن العلم الوضعي ذو الأفق الضيق، قد عمل على الهدم المستمر للقيم الأخلاقية التي من الواجب أن تحيط بحياة الإنسانية، بما أن الخط الموصول بالإنسان هو الخط الروحاني وليس المادي.

---

(1) راسل: **المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة**، ترجمة عبد الكريم أحمد، مكتبة أنجلـــو مصرية، د ط، د ت، ص 25.

(2) Bergson: **Ecrits et Paroles**, textes rassemblées par Mossé -Bastides, p. U F, 1957, T1, p. 105.

(3) برغسون: **الطاقة الروحية**، ترجمة سامي الدروبـــي، دار الفكر العربـــي، ط 1، 1963، ص 12.

وعموما فإن الاستدلال العلمي سار نحو الاقصاء التدريجي للغيب، ومـــن ثم الإمكان الأخلاقي المسنود إليه، لينتهي هذا الاســـتدلال إلى التـــرجيح التـــدريجي للتصورات العدمية، الجالبة للشقاء الإنساني، إذ تحولت الطبيعة من مقام للســـياحة في الآيات الكونية، وتبصر في الآفاق، إلى آلة ضخمة تسير دواليبها سيرا ذاتيا، إنه التحول الذي أقام داخل الثقافة الإنسانية الحديثة والمعاصرة، سدا منيعا بين الأمـــل والوجود بوصفه فسحة كونية لامتناهية، إذ كان من نتائجه خلـــود الإنســـان إلى الأرض، وانكبابه على الاشباع اللامتناهي لرغباته، وهو ما يفسر فلسفة الســـعادة التي عمت الثقافة الأخلاقية للحداثة وما بعد الحداثة[1].

وإذا كانت التصورات السابقة هي تاريخية غربية خالصة، ارتهنـــت بالنقـــد العقلاني للعقيدة المسيحية منذ عصر النهضة، فإن عموم فعل الحداثة علـــى مجمـــل الثقافة الإنسانية، قد مكن من تعميم لهذه التاريخية علـــى كـــل المـــيراث الـــديني الإنساني، معتبرا مقدمات هذه التاريخية من قبيل المعارف العلمية الضرورية ضرورة عقلية، ليخلص بعد ذلك عقل الحداثة إلى تأويل مشترك لأشـــكال التصـــورات الدينية، ومنها التصور الإسلامي.

إن فضاء الحداثة فضاء يطوق كل ثقافة ببراهينه الدامغة، واستدلالاته المرجحة للعقلانية، ولأن الإسلام في هذا الفضاء فاقد لقوة الدفاع عن نفسه، فقد انســـاق للنتائج نفسها التي حلت بكل العقائد الإنسانية، لتنطبق عليه خلاصة نقد الفكـــر الديني المسيحي، ويقع في رهانات الحداثة والحداثة البعدية، وقد اغلق باب اجتهاده العقدي والعملي، ومن ثم فإن الآخر سيتكلم بلسان حاله، وينوب عنه في قضاياه المصيرية، خاصة ما تمثله اليوم القضايا المرتبطة بالبيوتكنولوجيا، والتي تعني الإنسان وبصفة مطلقة جسده، علاقاته الاجتماعية، أسرته وغيرها من القضايا.

ولأن العقل الإسلامي الحديث والمعاصر عقل مستقيل، وفاقد لأدوات الـــدرس الدفاعي عن ذاته ومكتسباته، فقد سار تعميم تاريخية العقائد الدينية المغـــايرة للـــدين الإسلامي على الإسلام، وخضع لنسق الاستدلال السلبـــي نفسه، الذي مكن منـــه العقل العلمي الحديث، إنه العقل الذي بنى مسلماته، وهو في حالـــة صـــراعية مـــع

Gilles Lipovetsky Elytte Rox: **Le Luxe eternel**, Gallimard, 2003, p. 46. (1)

تصورات حول مفهوم خاص للطبيعة، دافعت عنها الكنيسة عبر قرون عقيدتها الملفقة بين التصور اليوناني للكون من جهة، وعقيدة تمكنت منها القراءات الفلسفية الهلنستية إلى حد بعيد من جهة أخرى، حيث تحول فيها المسيح إلى هرمس يبشر بتعدد الإلوهية، وتحولت فيها العقيدة المسيحية إلى فضاء آخر للوثنية، وذلك عبر علاقات الأبوة والبنوة الإلهيين، وهي علاقات لا يتم العثور عليها إلا في العقائد الوثنية القديمة.

إن تحقيق مناط التصور الإسلامي داخل فضاء الحداثة، يدعو إلى علم دفاع عن العقيدة مخالف لعلم الكلام القديم، إنه علم يسعى إلى نسج آليات عقلية إجرائية، تقوم على رهان المقاربة بين العقل العلمي الذي انتصر على العقيدة الدينية من جهة، والعقل المتفقه الذي اتسع مجال رؤيته، منتقلا من الظاهرة إلى استقراء الظواهر، عبر نسج العلاقات بين دقائق الكون ورموزها المحيلة إلى المعنى، لتكون آية كونية، إنه تنسيق تكاملي ينتقل من لمحات جزئية إلى حقائق كلية[1]، لينتهي إلى تنظيم الرؤية التي تعتني بنسقية تلمع فيها العبرة في كل لحظات الملاحظات الظواهرية، وهو ما تؤديه مضمون الآية التي يتسع مداها من تدبر النفس إلى النظر في نظام الكون، ويعود تدبرها بعد ذلك إلى باطن الذات، وما يحدثه الإقرار بالآية من انكسار للنفس، وانقياد إلى الأخلاقية.

---

(1) أنظر في ذلك مثلا سورة النحل ولننظر في الآيتين 10، 11 حيث يقول تعالى "**هو الذي انزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والأعنب ومن كل الثمرات إن في ذلك لآية لقوم يتفكرون**" ماء واحد وخير متعدد ليذهل المتبصر المتفكر في تنسيقه الجمالي ونفعه الغذائي وقيامه على مصالح العباد صحة وسلامة وذوقا، ثم نظرا واعتبارا، وانظر كذلك الآية 66 من السورة نفسها" **إن لكم في الانعام لعبرة نسقيكم مما في بطونها من بين فرث ودم لبنا خالصا سائغا للشاربين**" إنها اللفتة المعجزة التي لا يمكن للعلم المعاصر التدليل عليها بمجرد التحولات البيولوجية والتفاعلات الكيميائية، فذلك يحيل إلى عقلانية قاصرة عن أداء مهام التعقل القاصد، في حين يكون التحول إلى مفهوم الآية خروجا من ضيق التعليل العلمي المقتضب، ولو اتسع العقل العلمي المعاصر لمفهوم الآية لتجاوز أزمة التصور النفعي المقصي لحق الآخر، ولكان الكون قرآن ينطق بالحق، وهي المهمة التي كان يجب أن يؤديها العقل المسلم، الذي انحصر في الجدل حول الحلال والحرام، ومن هي الفرقة الناجية؟

إنه آلية الدليل القرآني في رؤيته إلى آفاق الكون، ونسيجه الاستقرائي الـــذي يحيل إلى بنية تكاملية لظواهر الكون، لتنقلب من مواضعة زمكانية، إلى آيات تلمح إلى فضاء يتجاوز الزمان والمكان، لتترتب عبر صـــورة اســـتقراء مجـــاوز لـــروح الاستدلال العلمي، هي عملية سعى إلى تأسيسها قديما ابن رشد في تصوره النقدي للكلام في كلام الله، ينهض على دليل العناية والاختراع[1]، عوضا عن علم كـــلام جالب للفرقة مفسد للدليل، مشتت للعقل، محيل إلى الصراع السياسي، يقوم سدا منيعا بين القرآن والسلوك، والسير في الآفاق[2].

إنه الموقف الرشدي الذي لم يراعه العقل الإســـلامي التـــاريخي، الشـــغوف بالفرقة والجدل حول ظاهر العقائد حق رعايته، فاندثر أثره و لم يعد مجـــديا أمـــام جمود التصورات العقدية التاريخية من قبل العقلية الأشعرية المسيطرة، إنهـــا دعـــوة رشدية نبهت العقل الإسلامي إلى ممارسة حقه في التعقل، لتكون الطبيعـــة مجـــالا خصبا لهذا التعقل بمعنى للعلم، فالنظر في جزئياتها واستقراء مكنوناتها، يقود مباشرة إلى تصورات علمية، لا ترتهن بتصورات حول طبيعة تكتفي بذاتها، يقوم وراءهـــا إيهام الصدفة اللامعقولة كعقيدة جديدة في زمان موت الإله، وانـــدثار الحـــق في الاعتبار، إنما ستفسح هذه الرؤية الإجرائية التوسعة، لتكون الظاهرة مجال الـــدرس الاختباري، وتتجاوز بعد ذلك نحو وسم الآية، وهنا يلتحم العلم بالأخلاق ويخرج من وعي الاقصاء والصراع الذي جعله العقل الحديث آلية لتفسير الطبيعة البشرية. وعموما فإن مهمة العقل الإسلامي الراهن، تكمـــن في تقـــديم تصـــور عقـــلاني للإنسانية المحاصرة بضيق العقلانية القاصرة، فاسحة المجـــال لتوســـعة العقلانيـــة

---

(1) ابن رشد: **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، ص 165.

(2) أنظر كيف تخلى المسلمون اليوم عن مفهوم الكونية، ونسوا أن الذكر هو ذكـــر للعـــالمين، ولذلك اتجهوا إلى التقسيم والتشتت عبر صورة التقليد الذي دعى القرآن إلى درئه، فكـــانوا شيعة وسنة وبين هذا وذاك كثروا في الجدال العقيم، ليتطابقوا مع اللمحة القرآنية، ليصوروها في الواقع احسن تصوير، إنهم يحملون أسفارا، ويلهثون من هذا الحمل ليخلـــدوا إلى الأرض ولا يتطلعوا إلى السماء، وجاء قوم آخرون فحملوا عنهم المهمة وأصبحوا وارثين لـــلأرض. فالأرض يرثها عباد الله الصالحين، كان صلاح هؤلاء لذي سيطروا على الأرض راجحـــا بالنظر إلى قيامهم بالإخلاص في عملهم، وتنظيمهم لواقعهم، وإصرارهم على الحق والعدل.

القاصدة، وهو تصور يطبب ما أحدثه العقل الحديث من خروق وثقوب سوداء، في قلب الإنسانية زمان موت المعنى وتشتت القيم.

ولأن عقل الحداثة يدعي الشمولية والعقلانية الكونية، فقد أوجز تصوراته حول العقائد بوصفها حق مبين، ثم عمم خلاصته المقصية للحق في اليقين على العقيدة الإسلامية، فارتهنت بتاريخية العقيدة المسيحية لتلبس لبوسها، على الرغم من شساعة الاختلاف بينهما، ثم أن هذا الارتهان لم يبق في مستوى العقائد، بل كرَّ على الفعل الإسلامي تقويضا، ذلك أن الحداثة تحيل إلى فكرة جوهرية دافع عنها رجال النهضة المناهضين لنظام الإكليروس، وهو الفعل وفقا للطبيعة الإنسانية بدون قيد ولا إلزام من خارج الذات.

من هنا فقد بدا من الضرورة التفكير في علم كلام آخر، لا يتكلم في كلام الله، إنما يتحول إلى العلم ميدانا لتصوراته، إذ العقل الراهن ومنذ عصر النهضة الأوروبية، لا يصدق بالنتائج الجدالية والمنطق المعياري، بل يتحول إلى الدليل العقلي المستخلص من الفعل الإجرائي، ليكون مصدرا لكل تسليم، بل لا يتحقق إلا بما قدمه الاختبار داخل مختبرات العلوم، وما تمكن منه النسق الرياضي، إنه علم كلام تتكاثف فيه جهود مختلفة المشارب، جهود الفيلسوف والعالم Le Savant وما يصطلح عليه رجل الدين[1]، باعتباره واقع حال يجب الاقرار بوجوده مع ضرورة إصلاحه.

---

(1) رجل الدين مفهوم غريب عن الإسلام، فالإسلام دين الفطرة السليمة، يتخلص فيه الإنسان من معضلة السلطة، ذلك أن مجال القرابة المباشرة مع الله هو قاعدة التعبد، إذ العلاقة بين العبد وربه لا تستلزم وسائط، فهي صلة مباشرة يكفي فيها توجه العابد إلى المعبود، ويبدو أن إشكالية السلطة في التاريخ الإسلامي هي التي ولدت هذه الظاهرة، وهي لا تختلف كثيرا في صميمها عن الظاهرة المسيحية، في الوصاية والتحكم خاصة عندما تحالفت السلطة العلمية مع السلطة السياسية، والحق أن فساد مثل هذه السلطة مكن من تقويض أركان الفعل الإسلامي عبر العصور، وحول القرآن من مجال لانطولوجيا منفتحة ناقدة، تدعو إلى إعمال العقل وتجاوز التقليد، إلى قراءة على جثث الموتى وإنشاد يتفنن فيه قراء لا يعلمون قيمته العلمية والعملية، هو إنشاد يؤدي العمل نفسه الذي تؤديه الترانيم الكنسية أيام الآحاد، وتحكمت الوصاية في النص ليذود عنه رجال اكتسبوا السلطة والمال من جراء قيامهم رسميا للدفاع عنه، وتحولوا إلى التقديس بقولهم عن النص دفاعا، وهو النص الذي يتجاوز بطبيعته التقديس إلى التعقيل.

كان للنتائج الدامغة للعلم أثرا مباشرا، على تحول الطبيعة من المواضعة الزمكانية إلى المواضعة الإطلاقية، فقد تماهت شيئا فشيئا مع صورة نسقية ذات بعد ميتافيزيقي محكم، فهي تتميز بالاستقلالية والتحكم في آفاق الممكن والإمكان، لتفعل فعلا ذاتيا بإيعاز من ذاتها، فأمام هذا التصور الذي أنشأه العلم ثم استند إليه بوصفه تبريرا معقولا لعالم الظواهر، تتحول الطبيعة إلى أنموذجا عقديا يحتفي به العلم، جاعلا منه مقدمة ضرورية لكل خلاصاته ثم تطبيقاته، وستعمل الفلسفات الوضعية والعلماوية على إقراره والتنظير له بوصفه الحقيقة التي لا ترد.

لقد نسي الإنسان أثناء صياغته لتأليه الطبيعة -كما يصاغ اليوم بوصفه حقيقة مطلقة-موقعه في الكون، بوصفه ناظرا متفكرا، إذ أصبح قاطعا الصلة باللحظات المعرفية الشاملة، وهي النظر والتبصر والتدبر والاعتبار المحصلة ليقين الفؤاد، وهو ما يستوجب قراءة نقدية لنسق الاستدلال العلمي في حد ذاته، ذلك أن تحصيل صورة الطبيعة الآلهة، يعود في مجمله إلى المسار الذي اتخذه هذا الاستدلال بما أنه بني على لحظات إبستيمولوجية، تنتهي إلى تأكيد الاستقلال التام للطبيعة، وتحولها إلى تركيبة قانونية مقطوعة عن كل مدد إلا من ذاتها.

إن التصور العقدي الحاكم اليوم على بنية العلم، قد قطع مدد السماء، ولأن انقطاع هذا المدد يحين حتما السلطة المطلقة للإنسان، فقد عاث صاحب السيادة في الأرض فسادا، ملبيا لغرائزه الأكثر جموحا، خاصة غريزة اقصاء الآخر، التي تجلت في مشاريع التسلح والاستيلاء ثم القتل، واستكمالا لموقعه في الكون فقد استولى على مقدرات الطبيعة استنزافا وتحويلا، مما ادى إلى ظهور الفساد في البر والبحر، وتحولت الطبيعة إلى مجال نفعي يستنزف الإنسان مقدراتها، ويعمل على تحويلها بغية الاستمداد المتواصل لطاقتها.

والحق ان الإنسان لشديد الحب للخير بمفهومه المادي، فهو يؤله الطبيعة من جهة ويستعبدها من جهة أخرى، ليعمل على الاشباع اللامتناهي لرغباته، وهو ما بدى في هذا العصر على أنه ملامح نهاية وشيكة للطبيعة، لتتعالى أصوات الكف عن استنزافها وضرها، وهي مظاهر تتكرر في عصر العولمة حيث الانفتاح اللامتناهي للرغبة الإنسانية الجامحة، فكيف يمكن تحويل الأزمة الإنسانية الراهنة

اتجاه الطبيعة -والتي تعود في أصلها إلى صفة الاستعباد الحاكم للصلة بين الإنسان والطبيعة-إلى علاقة حميمة مع الطبيعة تقتضي التأمل العميق في الآيات المتجلية في نظامها الجامع بين الحق والخير والجمال؟

1 - الطبيعة الآلهة - الاكتفاء الذاتي وحتمية الآلية والعدمية:

سار تاريخ العقل الغربي زمنا طويلا وقد سعد بيقين الإيمان، غير أن استفاقته كانت بثورة العقل على الإيمان، فكان من مقتضيات ثورته هذه تحول في فهم الطبيعة، فقبلا ردد عقل القرون الوسطى أن الطبيعة إبداع خلاب وساحر لإله يقبع في السموات يراقب ويعتني، فكانت الطبيعة نظاما متكاملا متسقا اتساقا أزليا، تسير وفق الغائية التي تجعلها وكأنها لوحة فنية جميلة. غير أن منظار غليلي وقبله ملاحظات كوبرنيك، سارا على خلاف مسار طمأنينة حدس الإيمان، فإذا بالحساب الرياضي يحدث بداية المساءلة الشكية في تجربة الحدس هذه، وسيثقل بعد ذلك كاهله بقلق أنطولوجي اختصر الإله في هذه المعادلات الرياضية التي تحرك دواليب العالم[1]؟

كان الكوسموس الذي راهن عليه رجال الإكليروس، تصورا لزمان يوناني، اعتمد على البعد النظري في اختبار الطبيعة، مع مرجعية ميتافيزيقية مثقلة بهموم العقيدة الوثنية ذات البعد المتعدد، ينحو في ذاته إلى بنية أسطورية[2]، ولأن التصور

---

(1) هي الخلاصة التي وصل إليها سبينوزا عبر تأويله لفهم الطبيعة، إذ تعد الطبيعة الطابعة تصورا عن النسق المفهومي الذي حصله وعي الحداثة بالطبيعة، لم تعد هناك ثنائية تفصل بين الذات الإلهية والعالم بما أنهما وحدة تفسر في نزول القوانين الطبيعية في تفسير العالم، على هذه الشاكلة بدء نشوء الوعي بالطبيعة في الاستدلال العقلي الحديث، وسيبيده نفسه عبر المكتسبات العلمية المتلاحقة إلى العصر الراهن، حيث تمكنت البيولوجيا من الاقرار بالتطور المادي للحياة، ولذلك سيكمل الإنسان عبر التقنية مشروع التطور، فبدى منذ اكتشاف واطسون وكريك للجينات أن الخلق أصبح بيد الإنسان، وسار العلماء في مشروع التغيير اليدوي للطبيعة البيولوجية للإنسان.

(2) تفتقد العقيدة المسيحية عبر كتبها التي أقرتها الكنيسة لمفهوم السياحة في الآفاق، وتدبر كتاب الله المنظور وهو الكون بشساعته المعجزة ونظمه الخارقة، فكل ما ورد في الكتاب المقدس وصايا المسيح عليه السلام، ولذلك ينتزع جانب هام من هذه العقيدة يدل على وجود الله بالنظر والتبصر والاعتبار اعمالا للسمع والبصر والفؤاد، مما أدى إلى التركيز على نظرية بطليموس في الطبيعة، الأمر الذي أحدث بعد ذلك خللا كبيرا في هذه العقيدة.

كثيرا ما يخفق أمام يقين التحقق الاختباري، فقد استطاع غاليلي البرهنة، على كوسموس آخر مركزه الأرض، وحركته محسوبة حسابا رياضيا دقيقا، والتحكم في هذا الحساب نظما واتقانا، يعني التحكم في آفاق الكون كشفا للقانون الحاكم على مقدراته الحاضرة والقادمة، ولذلك لما سئل غاليلي عن الإله القديم استدرك منبها بأن القانون هو من يسير دواليب الكون، اما العقيدة فهي مجال آخر، لا يتماهى والفهم الرياضي للقوانين المغناطيسية التي تحرك الكوسموس، حركة منتظمة ومحسوبة حسابا لا يعزب مقداره عن عقل تمكن منه التفسير العقلاني، المقدم بالمقدمات المنطقية، والذي سينتهي إلى نتائج اختبارية يقينية، من هنا بدء الانزياح بين العلم والدين، لتنتهي سلطة الإيمان أمام العقل الذي تبينت نتائجه على صعيد الواقع المنظور.

ثم أن حال الصدام الذي حدث بين رجال الإكليروس ورجال النهضة، زاد من الانتزاع المتواصل لعقيدة لا تمتلك الدفاع عن نفسها، أمام إثباتات العلم التي لا ترد، الأمر الذي أحدث تبادل ضروري بين عقلانية العلم وعقلانية الإيمان، كانت فيها كفة الأولى راجحة على كفة الثانية لتزيلها بعد ذلك رويدا رويدا، فقادت الحالة الصراعية بين المدافعين عن العقل والمدافعين عن الإله مباشرة إلى الانتقال من مركزية الأرض إلى مركزية الشمس، بل ولانهائية الكون وتماثل مادة ما فوق فلك القمر مع مادة فلك ما تحت القمر، لتكون النقطة الفاصلة في هذا التحول، هي النظر إلى الطبيعة كامتداد هندسي، يُختزلُ في الحساب الرياضي، ومعادلات تثبت الصبغة الكمية لهذه الطبيعة.

هكذا لم تعد تمتلك الطبيعة، ذلك السحر التأملي، الذي يعني حصول السر في كل تعليل، بل انقلبت كليا لتكون مجرد شبكة من العلاقات الرياضية، التي لها سلطة التحكم في الممكن والإمكان، ومع تطور رهان العلم وسلطته الممتدة على الطبيعة والإنسان، هيمنت على العقل الحديث نزعة طبيعانية، تعتقد بأنه لا يوجد هناك شيء خارج حدود فعالية الطبيعة[1]، ثم أن ما يحدث في الكون أو خارجه، هو حركة آلية لمجموع القوانين الحاكمة.

(1) André Lalande: Vocabulaire Technique et Critique De La philosophie, p. 666.

وبالنظر إلى هذا الانقلاب في تصور الكوسموس، لم تعد الطبيعة إلا مجمـــوع من الظواهر ممتدة في الزمان والمكان، تنفتح أمام سبيل الحـــس، وتـــتمكن منـــها العقلانية خاصة، وأن الأورغانون الجديد قد يسر السبيل إلى تفسير كـــل ظـــاهرة طبيعية، بواسطة منهج الاستقراء الفاعل بسبيل الملاحظة والتجربة، فـــ ((أفضـــل برهان على الإطلاق هو التجربة، شريطة أن يبقى ذلك لصيقا بالتجربة الفعليـــة، فمن المغالطة الامتداد بها إلى أشياء أخرى شبيهة في الظاهر، ما لم يكن يتم هـــذا الاستدلال بطريقة منهجية حذرة))[1].

ولمفهوم الظاهرة دلالته الابستيمولوجية العميقة، داخل نسق الطبيعة المستقدم عبر حركة نهضة العقل الغربـــي، إذ لن تتصف هذه الطبيعة -وقـــد تحولـــت إلى مجموع ظواهر مجالها الحس معقولة لذاتها-إلا بالاكتفاء الـــذاتي، والتمظهـــر عـــبر جزئياتها وهي هذه الظواهر، التي تعني ما يظهر للحس، ومنها يكـــون البـــدء في عملية التعقيل، التي ستستمر إلى حد اعتبار الظواهر الإنسانية النفسية والاجتماعية ثم الأخلاقية ظواهر قابلة للتكميم والتفسير، وهو ما أثار أزمة عميقـــة في مســـار تطور العلوم الإنسانية لاحقا.

يتسق مدلول الظاهرة مع مفهوم الاكتفاء الذاتي للطبيعة، إذ تعني الظاهرة في البدء ما يظهر عيانا للحواس، بما أنها امتداد في المكان والزمان، له أبعاده الحســـابية الكمية، ثم أن تفسيرها يسير في درب التحليل، القاضي بفصل الجزئيات وربطهـــا بعللها، ثم تركيب النتيجة بحيث يستخرج القانون بعد ذلـــك، بوصـــفه المعادلـــة الشاملة لكل تفسير حاضر، وإمكان مستقبلي.

ولأن الظاهرة علامة لابد من تفسيرها بما أنها تثير الملاحظـــة، فـــإن المنـــهج التجريبـــي القاطع للصلة، بين العلل الفاعلة والعلل الغائية، مكـــن مـــن آليـــات إجرائية تخلص إلى أن العلة المفسرة لكل ظاهرة كامنة في ذاتها، وسيثبت كل تحليل مخبري هذه النتيجة ويبررها تبريرا اختباريا ثم عقلانيا. بما أن العلم يدلل بواســـطة الاختبار التجريبـــي، ويبدو أن مسار المنهج التجريبـــي قد بين رجاحة الفكـــرة

---

(1) فرنسيس بيكون: **الأورغانون الجديد – إشادات صادقة في تفسير الطبيعة** – ترجمـــة عادل مصطفى، دار رؤية مصر، ط 1، 2013، ص 59.

القائلة، بأن كل ظاهرة تمتلك قدرة على تفسير ذاتها، بما تملكه من أسباب خاصة تعزلها عن كل إمكان تفسيري من خارجها.

إن هذه الخلاصة التي تحدد للطبيعة مفهوم الاستقلال الخالص والفعل المدبر من ذاتها، لم تكن إلا ناتج ضروري للنسق الابستيمولوجي للعلم، كما نمى وهو في جدل مع بنية ثقافية شاملة للوعي الغربي، إذ الفعل الأداتي للمنهج العقلاني، قد تحول إلى أداء مهمة نظرية، تمثلت في بناء مفهوم ميتافيزيقي حول الطبيعة يعدها كتلة واعية فاعلة بذاتها، فكانت بالتالي مرجعية عقدية شاملة، ينطلق منها العقل الحديث في تفسير سؤال الماوراء، وهي أنموذجا للعقيدة التي قطعت الصلة بالغيب المرجح للعقلانية الروحانية، ومكنت للإنسان السلطة المطلقة، بما أنها تقع في مجال تفسيره المعقول ومجال امكانه المسموح، وسيجعل من هذه المعقولية تجربة موسعة لصناعة الطبيعة، ومن ثم اخراجها حسبما تطلبت رغباته.

إن المزاوجة بين التفسير والتصنيع بمعنى بين العلم والتقنية، تدعو إلى تحليل الصيرورة المفهومية، وكذا الأداتية للنسق العقلاني للعلم في حد ذاته، بما أنه انتهى إلى تأليف مفهوم للطبيعة يعني الاكتفاء الذاتي، والاستقلال وأداء الفعل الواعي، ومن ثم سار العقل الغربي عبر مساره الاستدلالي، نحو تأليف فضاء مفهومي يبدأ من مصادرة اعتقادية، مفادها أن البدء لن يكون إلا من الانفصال الكلي عن الأسباب الغائية، وأن ما يحكم الطبيعة هي الطبيعة ذاتها[1]، مما أدى إلى تفاقم حال الإنسانية، لتستشرف الكاوس من جراء التوسع غير المحدود للرغبة الإنسانية الجامحة وقد تسلطت على الطبيعة المادية الجامدة والحية العضوية ثم الإنسانية، وأثناء ذلك ارتبطت بالأغراض السياسية والاقتصادية، فما هي الظاهرة الطبيعة، وكيف تؤلف العامل الرئيس في فهم الطبيعة ثم السيطرة عليها؟

(1) تصفح المجلات العلمية الغربية عبر ملفاتها العلمية، حيث تعتمد إلى حد بعيد على الموضوعية والدقة في عرض الموضوعات والنتائج، غير أنها لا تخلو عبر هذا العرض من صورة نسقية للعقيدة التي مفادها البدء من الطبيعة الآلهة، وراقب الأشرطة العلمية المعروضة في وسائل الإعلام، فعندما تفسر مصدر الحياة تعود إلى نظرية مفادها أن الحياة جاءت من الفضاء أثناء اصطدام نيزك بالأرض، وهي نظرية تبدو أسطورية لا تختلف عن النظريات القديمة التي حفل بها الفكر البشري.

1-1 الظاهرة دلالة طبيعية ووحدة اختبارية:

من علامات الثورة التي أداها العقل الحديث قطيعة مع أنساق قديمة موروثة من الفهم اليوناني واللاهوتي للطبيعة، فحدثت النقلة من الإحاطة النظرية والكلية بالكون إلى الرؤية الاختبارية له، وهي رؤية تعتمد على التجربة الحسية كمنطلق أول لقراءة الكون وتفسيره، كان ذلك بتعيين الوحدة الأساسية التي يجب أن تؤلف الموضوع المركزي للعلم، فأصبحت الدعوة الحديثة، تختصر فهمها لمجمل الكون، على اعتبار أن كل حقيقة هي مجرد واقعة متموضعة في الزمان والمكان، وهذا يعني أنه لا يوجد شيء أو قيمة خارج العالم، وكل إطلالة على الحقيقة تعني في البدء تحديد الفهم الدقيق للظاهرة، بوصفها الوحدة الأساسية التي يقوم عليها العلم[1]، وهكذا انتقل العقل من مجرد التأمل النظري، إلى التحقق بالظاهرة ملاحظةً، ليس تحصيلاً للعبرة والمعنى إنما تفسيرًا إجرائيًا وتحكمًا تسلطيًا.

ولأن المقتضى المعرفي الحديث ارتهن بتحول في فهم الطبيعة، معتبرا إياها امتدادا هندسيا، فإن وحدة الدرس الأساسية لفهم الطبيعة والتمكن منها، هي الظاهرة التي تؤدي مفهوم ما يظهر للحس أو للشعور، وهي الموضوع المباشر للعلم[2]، لتكون الظاهرة معطى حسيا خالصا يقوم عليه النظام الأكسيومي للعلم، ومنه يستمد مشروعيته في إثبات الحقائق العلمية، لذلك يخلص العلماء والفلاسفة تباعا إلى أن الظاهرة معطى عيني مباشر يؤلف الوحدة الأساسية للعلم، وسيشير ديكارت وقد تحصن بفيزياء غاليلي إلى الرباط الضروري بين كل ظاهرة ووجوب تحصيل السؤال عن أسبابها[3].

---

(1) وهي الدلالة عينها التي انتقلت إلى العلوم الإنسانية، فهذا دوركايم وهو بصدد بناء المنهج في علم الاجتماع، يمكن للحظة إبستيمولوجية ضرورية، وهي الانطلاق من الظاهرة بوصفها وحدة العلم ودليل الموضوعية، ويولي لها خصائص مماثلة لتلك التي تتميز بها الظاهرة المادية كالامتداد في الزمان والمكان أنظر في ذلك، دوركايم: **قواعد المنهج في علم الاجتماع**، ترجمة محمود قاسم السيد محمود بدوي، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية، مصر، د ط 1977، ص 51.

(2) André Lalande: **Vocabulaire Technique et Critique De La philosophie** p. 765.

(3) ديكارت: **مقالة الطريقة**، ترجمة جميل صليباالمكتبة الشرقية بيروت لبنان، ط2، 1970، ص 160.

ومفهوم السؤال عن الأسباب هنا، يعني تجاوز المعنى الميتافيزيقي الموروث من فلسفات قديمة مؤولة تأويلا لاهوتيا عبر رجال الكنيسة، بل يقود مباشرة إلى صيرورة منهجية دقيقة تعني مقاربة الواقع مقاربة مباشرة غوصا في جزئياته، إذ عمل فلاسفة عصر النهضة على بناء قواعدها المحكمة عبر مناهج جديدة استنهضت العقل، ثورة على عقلانية القرون الوسطى اللاهوتية، إنه منطق آخر يذهب مباشرة إلى وحدة الطبيعة الأساسية، ونعني بها الظاهرة بوصفها المثل الجزئي العيني للصفحة الطبيعة، وعلى رأس هؤلاء فرنسيس بيكون وقد تحصن بأورغانون الجديد يجاوز الأورغانون القديم الناظر إلى اللغة بدل الواقعة، ليبدأ قائلا ((الإنسان هو الموكل بالطبيعة والمفسر لها. وهو بهذه الصفة لا يملك أن يفعل أو يفهم إلا بالقدر الذي تتيحه له ملاحظته التي قام بها لنظام الطبيعة، سواء كان ذلك في الواقع أو في الفكر. وليس بوسعه أن يعرف أو يعمل أكثر من ذلك))[1]

لقد قاد هذا التحول من بنية اللغة الذي يقتضيها الصواب في الأورغانون القديم، إلى بنية الواقعة التي تعني التحول إلى الظاهرة، ملاحظة ودرسا وتفسيرا ثم صياغة للقانون، لتؤلف موضوع المعرفة الناجعة بصفحة الطبيعة، وهو موضوع الأورغانون الجديد، وسيتمكن الحس مع العقل من الالمام بحقيقة هذه الطبيعة، تتبعا لعملية إجرائية دقيقة، تبدأ من الملاحظة الحسية، ثم يتدخل العقل مستفسرا عن العلل، لينطلق نحو التجربة اختبارا لخلاصة الملاحظة، ثم سينتهي إلى القانون كضابط للعملية برمتها، هنا يؤكد فرنسيس بيكون على الصفة التحكمية للعلم الجديد، فالغاية من هذا العلم ليست الاعتبار أو النظر، كما كان تصوره في العصور الوسطى، حيث يتجه النظر إلى استقراء الغايات بصفة نظرية انشائية، بل يكون الالتحاق بالنظر المتحقق بالظواهر المنظورة، ثم بعملية التحكم في الطبيعة تسييرا لها بغرض المصلحة الإنسانية، وهو ما يبدو جليا في الصيغة التحكمية الفاصلة، الإنسان سيد للطبيعة مالك لها، بمعنى مسخرا لها بواسطة مفتاح القانون الذي سينقلب بعد صيرورة معرفية مر بها المنهج الاستقرائي من مرحلة الكشف والتفسير، إلى مرحلة لاحقة تعني التحكم في آفاق الممكن والإمكان، بما أن القانون سيمكن من ذلك فتحا لسلطة الإنسان على الطبيعة.

---

(1) فرنسيس بيكون: **الأورغانون الجديد – إشادات صادقة في تفسير الطبيعة** – ص 16.

وهكذا فلن ينال الإنسان انتصارا على الطبيعة، إلا بالتحكم في الظاهرة تحكما يمكن من اخضاعها لسلطانه، الأمر الذي يدعو إلى السؤال لماذا ينسب للظاهرة هذا الرهان التسلطي؟ والذي قاد مباشرة إلى النظام التقني، بوصفه خاصية المعرفة الحديثة الملازمة للمنهج التجريبي، فالتحكم في الظاهرة ادى إلى التحكم في الطبيعة، ومن ثم إعادة تصنيعها، وهو ما يعني التحول من الطبيعي إلى الصناعي، ثم كان التحالف بين الرغبة الإنسانية وخلاصة العلم ثم التقنية، وهي الرهانات المتلازمة التي مكنت لصورة الحضارة الحديثة، ومن الجلي أن التتابعات التي نجمت عن هذا التحالف يفصح عنها السؤال الإيتيقي الذي بدى حاسما في نهاية القرن العشرين وبداية الألفية الثالثة.

1-2 أدوات اختبار الظاهرة والخلاصة الآلية:

في البدء أظهر العلم تواضعا في بناء مشروع السؤال المعرفي، وعليه سيتجاوز منطق كل غاية، اللهم إلا غاية تحسس الحقيقة بكل موضوعية، وحينئذ ثبت الاستقلالية عن الميتافيزيقا والأخلاق، حاصرا نفسه في غاية أساسية وهي الإطلاع على سر الطبيعة، ليجعلها معقولة بوسيلة التفسير الإجرائي، وهو التفسير الذي يخلص إليه المنهج التجريبي عبر أدواته المعرفية المثبتة لمنطق أكسيومي خالص، فـ ((الملاحظة العلمية للعالم، تعتمد على الحواس التي تعد بمثابة الأدوات المباشرة للملاحظة. فنحن ندرك وقائع العالم المادي، أو نكون على وعي بها، وفق رأي "بوبر"، من خلال الحواس التي تعتبر المصدر الأساسي لاستمداد هذه الوقائع، لذا لابد من سلامة الحواس ودقة حساسيتها حتى تؤدي وظيفتها بفعالية ودقة))[1] لذلك لم يكن يعني العلم تحصيل جواهر الأشياء أو الأشياء في ذاتها، إنما اعتنى بالإحاطة الموضوعية بالواقع، الذي يختصر داخل النسق العلمي فيما يظهر للحواس.

إنه واقع معطى أمام الحواس[2]، يستكمل عمليته التصورية بالرباط الضروري بين خلاصة الحس والعقل ((فالملاحظة تعني أن نكون قادرين على رؤية الأجزاء في

---

(1) ماهر عبد القادر محمد علي: **فلسفة العلوم – المنطق الاستقرائي**-دار النهضة العربية للطباعة والنشر -بيروت لبنان، د ط، 1984، ج 1، ص 37.

(2) André Lalande: **Vocabulaire Technique et Critique De La philosophie** - p. 174.

الكل والكل في أجزائه))[1] إذ للمعرفة العلمية خصوصية تعني وضع حد فاصل بين الرؤية، وهي الملاحظة التي تخلصت من كل خصائص الذاتية والشيء الملقى في مجال هذه الرؤية، مما يعني أن الموضوعية صيرورة لازمة تنجم عن هذه الرؤية منذ البدء، وعليه تكمن عوامل التفسير في العينات المدروسة التي هي جزء من الطبيعة، وهنا بالذات نمى قسط كبير من ذلك الانفصال بين الدرس العلمي والنظر المعتبر في الآفاق القائد لعقلانية الروح، فالظاهرة تعبر عن ذاتها وتثبت معقوليتها بواسطة أدوات تؤكد جدارة العقلانية المرتبطة بالعلم.

يقوم التجريب كلحظة هامة في معرفة الظاهرة، بأداء مهمة لازمة، وهي إعادة إنتاج الظاهرة إنتاجا اصطناعيا في حدود امتداد زماني ومكاني، هو الإنتاج الذي تتدخل فيه الفعالية الإنسانية وقد تسلحت بمنطق التحليل بما يلي:

أولا: بإعادة تركيب عناصر هذه الظاهرة، ثم السير عبر صيرورة استفهامية، تبحث عن العلل والأسباب التي تفسر هذه الظاهرة، وهي كامنة فيها تنجلي بتحليلها تحليلا مخبريا، وهنا تحضر مراحل المنهج التجريبي بوصفها مراحل لازمة، وهي الفرض والتجربة باعتبارهما أدوات ضرورية لتفسير الظواهر وتحصيل القانون.

ثانيا: ستكون العملية الأخيرة لهذه الصيرورة الاستدلالية، هي تحديد القانون الحاكم المتسلط على الطبيعة، لذلك تتميز هذه الطبيعة بهوية مزدوجة، فهي أولا تتسم بالاكتفاء الذاتي الذي يعني أنها تقوم مقام الآلهة المدبرة لأمرها، وأمر الكون بأكمله بما أنها تملك تفسيرها في ذاتها والذي يختصر في القانون، ثم أنها تقوم مقام الأمة المستعبدة، لأن غاية درسها هي تلبية مطالب الرغبة الإنسانية، التي امتثلت في عصر الحداثة لقراءة أخلاقية تعتبر سعادة الإنسانية غاية أخيرة من وجود الإنسان على هذه الأرض.

وإذا كان العلم يسير عبر خطواته السابقة، نحو معرفة عامة وموضوعية بالعالم، فإن التمكن من فهم الظاهرة واستخراج عللها ذات البعد التحكمي، قد

---

(1) ماهر عبد القادر محمد علي: **فلسفة العلوم – المنطق الاستقرائي**– ج1، ص 41.

أنتج نوع من المعرفة ذات طابع مميز فهي معرفة تعميمية وشمولية، تنسحب على المماثل في كل زمان ومكان، ثم هي أيضا معرفة تسلطية، بما أنها مكنت من سلطة الإنسان على الكون، ومن ثم التحكم في ظواهره، بما أن القانون سيمد سلطة الإنسان على الطبيعة بصورة لانهائية، وعليه كانت التقنية خلاصة نهائية لصيغة العلم الحديث، على الرغم من نزاهته المفترضة منذ البدء، كما أن انبثاق التقنوعلمي يبدو مرجحا بالنظر إلى هذه الصيرورة التي سارت من التفسير إلى التحكم، والتسلط لصالح الإنسان.

يحدد كانط وهو محكوم بفيزياء نيوتن، الاحتواء الضروري بين الظاهرة وكل تجربة ممكنة، إذ من خصائصها الأساسية الامتداد في الزمان والمكان[1]، وبموجب التحليل المتعالي للعقل، سيعمق كانط البعد العقلي في تنظيم التجربة، ممكنا لها الاستقلالية العقلية عبر منطق متعالي يحيط بأدوات الاستدلال العلمي، كما سيفصل -وعبر المنطق نفسه- فصلا تاما بين الفينومان والنومان، بمعنى بين التجربة والمعنى المستخلص من هذه التجربة، محدثا قطيعة ابستيمولوجية بينهما، وهذا يعني أن الطبيعة تمتاز بالاكتفاء الذاتي، وتعزل عزلا كليا عن أداء دلالات ميتافيزيقية تحيل إلى وعي روحاني أو أخلاقي، ليكون للعلم مجاله الذي لا يمكن أن يفقه تصورات الأخلاق، ناهيك عن الدين الذي يعد عند هذا الفيلسوف خلاصة متممة للتجربة الأخلاقية، بما أنه لا يمتلك قوة التدليل على نفسه، فكان تابعا للأخلاق يرتهن فيه الإلهي بالإنساني.

هو ما عمل كانط على تجذيره داخل وعي الحداثة[2]، إذ وضع فواصل بين العقول البشرية، ليميز كل عقل من العقول بالخصوصية، ومن ثم العجز التام عن إمكان فقه هذه العقول لبعضها البعض، ولا ريب أن كانط بهذا الفصل بين حقول المعارف، قد سد منافذ التكامل بينها والمؤدي إلى الرؤية الكلية، ولذلك يعتبر

---

(1) كانط: **نقد العقل المحض**، ترجمة موسى وهبة، مركز الأنماء القومي، بيروت لبنان، ص 60.

(2) مشال فوكو: **كانط والثورة**، منشور ضمن المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، العدد 38 39، السنة 21، 2004، 2005، ص 16.

كانط فيلسوف الحداثة على الإطلاق[1]، فقد جعل للطبيعة مشروعية الفهم العقلي المتعالي، ثم فصل بين الوعي بالطبيعة والوعي بالأخلاق وجعل الروحاني بديهة مستعصية على التدليل، ليساهم بمقولة موت الميتافيزيقا التي عمرت آفاق القرن العشرين، ومؤسسا لمفهوم العلمانية الذي يقتضي تبعية الدين للأخلاق، ووقوعه في الدرجة الأخيرة حيث هو مجرد تابع للضمير الإنساني، وخلاصة بديهية أولية الإنسان.

وعموما يعد النظر في الظاهرة المعزولة، بوصفها موضوع العلم المركزي، تجاوزا للاستبصار الجامع بين أجزاء الخلق المفرد، تحصيلا لوحدة المعنى، فالظاهرة إذا ما تمكنت منها عقلانية مستبصرة، ستتحول تدريجيا من اعتبارها كيان موجود لذاته وبذاته، إلى مظهر من مظاهر نظام أعمق وأشمل، إنه تعبير عن عقلانية قاصدة تفسر الكون بكليته. فهي وحدة من وحدات كونية تتراتب بانتظام، الأمر الذي يدلل على أن الظاهرة ليست علامة على تميز الطبيعة المادية الموجودة صدفة، بل هي امتداد كوني عميق يدركه المتبصرون القائمون بالكشف عن العلامات المعجزة لهذا الكون الفسيح، إنه انتقال من الظاهرة إلى الآية.

هو الكشف الذي لن يكون إلا بتجاوز الرؤية التجزيئية، للانتقال نحو الرؤية التكاملية، التي تعني السير من مجرد البحث الموضعي، القائم على التفتيت والتحليل إلى النظر في الآفاق، ولذلك يفتقد البحث الذي يركز على مجرد الظاهرة المعزولة، إلى بنية المعنى المحصل للعلم، وهو العلم الذي يبرهن على استحالة وجود الحس دون وجود ما وراء الحس، إنه الرباط الضروري المرجح لعقلانية مجاوزة لمجرد التحسس الغريزي الخالد إلى الأرض، بل هو رباط صاعد نحو الأعلى، إنه ضرب من المسار الصاعد بواسطة استدلال مكمل للاستدلال العلمي، ومقدم للدلالة من وجود الإنسان على هذه الأرض.

وهكذا فإن المعرفة العلمية قد سارت بالعقل الإنساني نحو الآفاق، لتنتقل من البصر والسمع إلى العقل المقطوع عن الفؤاد، الأمر الذي جعل الغاية من المعرفة

(1) Luc Ferry: "**Kant panseur de La Modernité**" in Magasine Littéraire N0 309, p. 156.

ضيقة حرجة، منقطعة عن الأفق الأخلاقي، فكانت الحداثة بوصفها الفلسفة المحيطة بهذه الانجازات، مشحونة بالضغينة وكره الآخر، وتقطيع أوصاله، وقد استقدمت من جراء هذا الحال الأخلاقي آفات لا تحصى، منها الحروب الساخنة والباردة التي مرت بها الإنسانية في القرن الفارط، ولأن كنه الحداثة هو الإفراط في الأنانية، فقد تميزت صيغة العولمة الحاضرة الآن كبديل عن الصراع البارد، بتكريس الإقصاء وتعميم الحرب، بل أصبحت لهذه الحرب الأوجه الخفية الأكثر إثارة، فعلى الرغم من المنجزات العظيمة للحداثة على المستوى المادي والإنساني، فهي ذات قلب ضيق حرج، يخلد إلى الأرض ولا يطلع إلى أفق الروح، وهو ما يؤدي دائما إلى تأجج النزاع، وزيادة الكره، وتثبيت الضغينة.

2 – من الطبيعة الآلهة إلى الطبيعة الآية:

تحولت صورة الطبيعة داخل النسق العلمي الحديث إلى طابع دهري[1]، يؤمن بالحدود المعرفية التي تجعل لكل ظاهرة أسبابها الذاتية، ومنه فقد نمى تصور وضعي ضيق الفهم فكك أوصالها، بما أداه من فصل بين الغايات، آخذا بمجرد الغاية الفاعلة التي بدت نتيجة ضرورية للمسار العقلاني للعلم وأدواته الإجرائية، مقصيا منطق الغائية الذي يعني الجمع بين الأخلاقية والروحانية، مما ادى إلى الفصل الخطير بين الأخلاق والعلم، باعتباره خاصة ملازمة للمعرفة العلمية.

لقد استتبع هذا الفصل بين الأخلاق والعلم قسرا، السؤال الإيتيقي في الفكر الراهن، والذي تمثل في حضور ما يسمى الأخلاق التطبيقية، منها حقل البيوإتيقا الذي أثار نقاشا حادا حول الصلة بين علوم الحياة والطب من جهة، والأخلاق كحقل فلسفي من جهة أخرى، إذ تجتمع الدعوة الأساسية في البيوإتيقا، على وجوب الجمع بين العلم والأخلاق مرة أخرى، درأ للأخطار التي جلبها هذا الفصل على الإنسان، إذ استمرار الرؤية الوضعية تعني القضاء على الحياة.

---

(1) ونعني هنا أن الطبيعة تنقطع عن الأسباب الخفية، وتمتثل لذاتها بوصفها مستقلة استقلالا ذاتيا، وتفعل وكأنها كائن هائل يفعل من محض إرادته التي تعبر عنها القوانين المنظمة لمسارها.

وعلى الرغم من أن القراءة الابستيمولوجية المؤسسة للروح الوضعي للعلم، قد حسمت الصلة بين العلم والأخلاق، لصالح الموضوعية التي تقتضي تجاوز كل خبرة معيارية، إلا أن النقد الأكسيولوجي للعلم، قد خلص إلى أن التوسل بالعقلانية المجردة، قد أحدث خللا على مستوى الوعي الإتيقي الكوني، مس الكرامة الإنسانية، وفرض أحوالا جديدة مبهمة، تمس مستقبل الإنسان والطبيعة، فعلى الإنسانية الراهنة، أن تعمل على إعادة صياغة أخرى للمعرفة، تمكن من حضور الأخلاق حضورا مركزيا، لتحيط بسؤال العمل إحاطة التوجيه، المسدد لمسارها التطلعي في عملية البحث العلمي.

ولأن العلاقة بين تصور الظاهرة والطبيعة المكتفية بذاتها، قد أدى إلى نمو شكل من العقيدة الإقصائية للبعد الروحاني، فقد أصبح للطبيعة رؤية مزدوجة، تتمثل في:

- **الأولى**: وتعني الفعل المطلق بما أنها كل يفسر ذاته، ويحتوي على القدرة المطلقة بفعل القانون الذي حصله الدرس الإجرائي التجريبي للظاهرة.
- **الثانية**: وتعني السلطة التحكمية عبر حصول الآلية، التي مكنت منها روح القانون العلمي في حد ذاته، لتنتقل الطبيعة من الحياة إلى الموت من العضوي إلى الصناعي، وذلك بقابلية التصنيع وإعادة الإنتاج، وعليه ستتأسس مشروعية التقنية اعتمادا على التحكم في الظواهر الطبيعية، وحلول الآلية في قلب العملية المعرفية للعلم.

إن الخلاصة التي نتجت عن سيادة الإنسان على الطبيعة، تمثلت في زيادة حجم الرغبة الإنسانية وتوسعها إلى حد الافراط، بما أن الإنسان امتلك قدرة التوليد، لمقدرات الطبيعة عبر استنزافها المتواصل تصنيعا، وذلك تكميلا لفلسفة السعادة الإنسانية المطلقة على الأرض، وهي تعني أن الإنسان باق هنا لن يبرح العالم، ولذلك جاءت دعاوي طلب الخلود للشيوخ بالتجريب على الجنين، واستنساخ الخلايا من أجل حلم الإحياء، ثم زرع الخلايا التناسلية النائمة في البنوك الحيوية، اتمام لروح الرغبة السائدة في زمان الحداثة ومابعدها.

إن الخروج من الضيق الذي يحيل إليه تمثل الطبيعة بوصفها آلة هائلة، تتوجه دواليبها توجها ميكانيكيا، إلى تأويل آخر يمدها بالحياة والتوسعة، يعني الاندماج الكوني بين العقل الإنساني السائح في الآفاق والطبيعة، ولن يكون مصدر هذا التأويل التصور الإقصائي الذي مثلته الروح الدينية المتسلطة، بل إن استكمال النظر في الآفاق سيكون عبر الاختبار العلمي أولا، ثم النظر التأملي الفاعل بالسمع والبصر والفؤاد ثانيا، هذه الثنائية الجامعة تعد أحد أنجع الوسائل للقيام بالرياضة العقلية المجاوزة نحو اندماج الحي بين روح الإنسان، وروح الطبيعة، في عصر سيادة العلم، وإذا كانت الإنسانية الإبراهيمية قد نالت إدراك الحقيقة، عبر التأمل في آيات الكون سيرا نحو اليقين بالخالق والحضور معه حضور المعية، فإن الإنسانية الراهنة، تمتلك دليل العلم فتزيد من تمتين اليقين بالحق، في التحاق التبصر بالتحقق.

إن الروح الدينية الاقصائية التي يعبر عنها أنموذج، القراءة الممتثلة للنزعة الوثوقية المحدودة، تمنع بناء العلاقة التكاملية بين عملية المعاينة التي يقوم بها العقل لصفحة الطبيعة، مستخدما أدوات العلم وعملية عقل الحدسي، وآية ذلك أن مثل هذا الروح الوثوقي يفرض حدود عامة لا تنفتح على مسار التجربة العقلية، المتطلعة نحو المعرفة المستقبلية التي يقتضيها البحث الإنساني في ظواهر الكون، وهو الروح الذي يتمثل الدين بوصفه دينا ساكنا، تلمس السبيل بواسطة مجموع شعائر خارجية التي تنزل إلى الباطن فتحييه.

إن تمكين الصلة بين المعاينة الاختبارية التي يقوم بها العلم، وتلك التي يؤديها عمل العقل الحدسي، هي الخلاصة التي تنزع الحدود وتجمع بين المتفرقات بضرب من الرؤية المباشرة، هنا فقط ينبثق روح جديد وعقلانية أخرى، ويصعد العقل صوب العلامات لتتبين المعاني الكلية، ويتجاوز العقل من حالة ضيق الظاهرة، إلى سعة الآية المورث لرحابة الروح، وطمأنينة الفؤاد الذي يعني سعة العطاء، وهو أنموذج آخر من العبادة الاندماجية في أرجاء الكون الفسيح.

إن الطبيعة التي تفسح كل ضروب التأمل العميق الممد بالتوسعة أفقيا وعموديا، يتبين في البديل المعرفي الذي قدمته نظرية الأيكولوجيا العميقة، هي النظرية المناهضة للموقف البراغماتي الذي يربط الإنسان بالطبيعة لمجرد الفائدة

المادية، لتكون غايتها هي النظر إلى الطبيعة بوصفها كائنا مستقلا عن الإنسان. فعليه أن يتخلى عن النظرة النفعية تجاه الطبيعة، ويجعل منها حياة جديرة بالاحترام في حد ذاتها، إنها نظرية تندمج فيها الروح الإنسانية بروح الطبيعة، لتنكشف أمام الحس الإنساني كينونة الطبيعة، ليس باعتبارها مجالا براغماتيا يقضي الحاجات الإنسانية المتعاظمة، بل بوصفها ذات لها خصائص الشعور، تفسح كل ضروب الاندماج الروحي التأملي أمام الإنسان إذا قدرها حق قدرها.

إن الإيكولوجيا العميقة مصطلح نحته الفيلسوف النرويجي آرن نايس Arne Naess، حيث اتجه هذا الفيلسوف بواسطة مصطلح الإيكولوجيا العميقة، إلى تغيير الموقف السطحي الذي يميز الجدل الأخلاقي داخل أخلاق البيئة، مثل مسألة التلوث، واستنزاف المقدرات الطبيعية، وغيرها من القضايا المرتبطة بمصلحة الإنسان، باعتبارها مسائل لا يجب أن تطرق إذا كان الأمر يتعلق بالطبيعة ككائن مستقل، إذ لها صلة مباشرة بالمصالح الإنسانية، وإذن من الواجب فصل المصلحة الإنسانية في المناقشات الأخلاقية الجارية داخل حقل إيتيقا البيئة، والنظر إلى محضن الوجود نظرة مستقلة تماما عن النفعية الإنسانية.

ولذلك تتخذ الإيكولوجيا العميقة موقفا روحانيا داخل أخلاق البيئة، بما انها تنظر إليها بوصفها قيمة عليا أو خير في حد ذاته، وهكذا أرادت الإيكولوجيا العميقة مناقشة الأبعاد الثقافية الإنسانية المعاصرة، التي ترتب الطبيعة في خانة الأولويات الحيوية الإنسانية، فهي فلسفة مناهضة للموقف الفردي الإنساني الحديث، الذي جعل الطبيعة في خدمة الإنسان، بما أنها تحاول ادماج الإنسان في البيئة ادماج الندية، باعتباره مظهرا من مظاهرها.

فبالنسبة للإيكولوجيا العميقة، كل حياة جديرة أن تعاش هي حياة تتناغم مع الطبيعة، ولا تتسلط عليها، إذ تمثل الطبيعة كائن حي جدير بالحياة الأفضل وبالاحترام، بما أنها هي الفضاء الذي يمكن الإنسان التخلص من أنانيته، بل إن تأمله للطبيعة يمده بمجموع القيم الأخلاقية، مثل الأخوة والحب والتضامن وغيرها من القيم الإنسانية، الأمر الذي يؤدي إلى ضرورة العيش بوسائل أكثر بساطة، والاستقلال عن التضخم المفرط للتكنولوجيا، التي أدت إلى تحول الطبيعة إلى عدو

لذود للإنسان، يقهرها ويستغلها دون النظر إلى عواقب هذا القهر والاستغلال.

هذه الرؤية الجديدة تعني وجوب انتقال الرؤية الإنسانية من المادية إلى الروحانية، وتخليص الإنسان الحديث من أنانيته التسلطية، والرجوع إلى حال البساطة التي تنزع عنه عنت الاقصاء والصراع، وعلى الرغم من الرؤية الثورية الجديدة التي حصلتها نظرية آرن نايس Arne Naess إلا أنها لم تستطع أن تنشأ أخلاق التعامل مع الطبيعة، تبدو الطبيعة في هذه النظرية كائن جميل تؤدي إلى بسط المعاني والقيم، لكنها تبقى نظرية مثالية، فكيف يستوفي الإنسان حاجاته من الطبيعة؟ ذلك أن هذا الاستيفاء هو ما يمكن من الحياة البشرية على الأرض.

كان على نظرية الأيكولوجيا العميقة، أن تنظر في طبيعة الرؤية الحديثة إلى الطبيعة في حد ذاته، هنا يبدأ تحديد معالم الداء الذي أضر بالحياة الايكولوجية على الأرض، إن التغيير لا يبدأ بالدعوة إلى الاندماج الروحاني في الطبيعة، إنما ينطلق من تصحيح مفهوم الطبيعة الموروث عن فلسفة العصر الحديث، بما انها ذات خاصية مزدوجة، فهي تكتفي بذاتها وفي الوقت نفسه تُستَعْبَدُ بما أنها مضطرة للبوح بأسرارها أمام سلطة الإنسان الحديث الذي ارتهن بفكرة السعادة، وتضخم أناه إلى أن شعل بأنه إلاه لا ينازعه في ملك الأرض إلاه آخر، هنا فقط كان مكمن الداء الذي أصاب العصر الحديث.

لا يمكن أن يكون هناك احترام للطبيعة بواسطة الاندماج الروحاني فيها فقط، بل لابد أن يتذكر الإنسان أنه جزء من هذه الطبيعة، وأن مفهوم التكامل بينهما هو ما يحدث الوجه الصحيح في رسم صورة الكون، يعني أنهما يندمجان في تصور عقلاني أوسع، فهما ليس مجرد ظواهر ملاحظة في الكون، بل هما احتضان لمعنى أعمق، لا يدرك إلا بالانتقال الواعي من التجزيء إلى التكامل، أي ضرورة الانتقال من مجرد الظاهرة القائمة على الملاحظة الحسية، إلى مفهوم الآية التي هي خلاصة التبصر الجامع للحظات حدسية تتكامل محدثة النهوض إلى تغيير مفهوم الطبيعة في حد ذاتها، وهو ما يعني استخدام أدوات أشمل من الملاحظة الحسية والاستدلال العقلي المرتبط بخلاصة الحس، إنه انتقال إلى تكامل معرفي بين الحس والبصر والفؤاد الجامع بين العقل والقلب، إن هذا التكامل سيحمل العلم من

الصيغة البراغماتية الموروثة للضيق والحرج، إلى تصور واسع تؤديه الروحانية.

كان لصورة الطبيعة داخل التصور العلمي الحديث والمعاصر، وما جرته من اقتضاب المعنى وفوضى المعيار، دافع إلى ضرورة التحول نحو مفهوم آخر للطبيعة، يمد الإنسان برحابة المعنى الروحاني ودلالة القيمة الأخلاقية، وبزمنية تتجاوز أحوال الحس، لتؤلف انطولوجيا تجمع بين زمنين الزمن الآن والزمن القادم، ولابد من أن هذا الجمع سيورث الإنسان الإحساس بالأمل والرحمة، ويمكن من تجاوز ثقوب وخدوش العدمية، التي تركتها الحداثة الغربية على القلب الإنساني.

والحق أن هذا التحول، لا يعني إلا قلب إنساني سليم، يمارس حق التأمل داخل فضاء حضاري مغاير للفضاء الغربي، وهو تحول يستوجب تأسيس مفاهيم خاصة بهذا الفضاء، كما يرمي إلى بناء رؤية نقدية للمفاهيم التي جرت على الإنسانية أهوال القرن العشرين من حروب وكوارث، يقبع خلفها التصور الحديث، القائم على المعنى الآلي للطبيعة، العاري عن الرهانات الأخلاقية ((إن عناية القرآن بالطبيعة ليست شيئا أكثر من الاعتراف بأن الإنسان يمت بصلة إلى الطبيعة وما فيها من ظواهر خارجية، وهذه الصلة بوصفها وسيلة محكمة للتحكم في قوى الطبيعة ينبغي أن تستخدم لا لمجرد رغبة جامحة في التحكم كما تفعل الحضارة الأوروبية المعاصرة، وإنما لغرض أنبل يؤدي إلى تحرر حركة الحياة الروحية في رقيها وتساميها، وذلك بتحقيق عملية التسخير لتحقيق الغايات السامية))[1]، ولن يمتثل الإنسان إلى هذه النتيجة، إلا إذا أدرك حقيقته أنه خلق ضعيفا، وأنه لا يحيا في هذا الكون وحيدا، فهناك الآخر المشابه في الحق والواجب، وهناك منظومة الحياة بأسرها، لها الحق في الحياة، ومن الواجب التحول من التسلط والبطش إلى الرحمة والرفق.

وإذا كان العقل الغربي الحديث قد أمد المعرفة البشرية، بمفهوم مميز للطبيعة استجلب العلم، فإن العقل الإسلامي الذي توقف عن العطاء منذ زمنية ممتدة من سقوط غرناطة إلى راهنه، يعول على هذا الفهم ويركن إليه، على الرغم من

---

(1) هيام الملقي: **التجارب الروحية –بين التأصيل الإسلامي والاغتراب الثقافي** – دار الفكر المعاصر بيروت لبنان، دار الفكر دمشق سورية، ط1، 2001، ص 66.

مغايرته لقواعد التصورات الإسلامية، أفلا يقوم هذا العقل بالتفكير في بنيته الابستيمولوجية المميزة لفهم آخر للطبيعة، باعتبارها وسيلة حية للتسخير والتذليل تكميلا للتكريم الذي تميزت به خلافة الإنسان، وبيانا للنعم الممنوحة له، تسييرا للكون في سبيل الخير الإنساني، وموضعا للتبصر والاعتبار الذي يمد القلب برحابة الأمل وانفتاح الأفق الروحاني اللامحدود؟

1-2 التبصر وتحول الظاهرة إلى آية:

كانت الظاهرة بوصفها عينة الدرس العلمي، وموقعا للاستدلال الاستقرائي، مقتضى إجرائي لازم، بغية إتمام مشروع السلطان الإنساني على الكون، ونتيجة ضرورية للسيطرة على الطبيعة بواسطة القانون، إلا أنه كان من نتائج اعتبار الظاهرة عينة عن الطبيعة المكتفية بذاهّا، حب التسلط على الطبيعة، وإعادة انتاج الظواهر تحكما من طرف السيد المالك لهذه الطبيعة، ثم بطشه بها بما فيه هو نفسه، بما أنه يعد مجموع ظواهر طبيعية يجب التحكم فيها أيضا، إذ اعتقد أنه إله يمشي على الأرض، شعر بالامتلاء والقوة التي أدت إلى تعويض مفهوم الغيرية بمفهوم الأنانية المفرطة، خاصة وأن الإنسان في فعله هذا، يمتثل لطبيعته التي هي أصلا طبيعة أنانية باطشة، تعتبر أن الإنسان ذئب لأخيه الإنسان.

ولأن العقل الحديث قد دخل إلى درسه العلمي، وهو مدفوع بمرجعية حسمت الصلة بالغيب بالقطع والانفصال، واغلقت باب التواصل مع الروح، فقد ركز هذا العقل على المجال المرئي، ونعني به ما يظهره الحس، ثم ركونه إلى الحياة الدنيا، بوصفها مرتعا لتحقيق مجمل الرغبات المكملة للسعادة، معتبرا الطبيعة قوة مادية قاهرة لها سلطة اللامتناهي، اضف إلى هذا التصور الموت التاريخي لمعنى المعنى، بفعل التجربة التاريخية التي مر بها الغرب، وهو يحيا سلطة الإكليروس المتحكمة في العقل والسلوك، لقد أدت صيرورة الأحداث التاريخية والعقلية إلى نهاية كل بعد للروح، لتتمكن مقولة شاملة على الآفاق الحضارية القادمة السعادة هي سعادة الإنسان على هذه الأرض.

يجب الاعتراف بأن المرحلة الحسية ضرورية من أجل المعرفة، لكن الاقتصار على هذه المرحلة دون التنسيق الإجرائي بين السمع والبصر والفؤاد، سيُبْقِي العقل

المرتبط بالسمع والبصر في مجرد الغاية المحدودة بالزمان والمكان، دون الخروج إلى سعة الاستدلال المسدد الصاعد إلى الأعلى.

إنه الانفصال الذي نزع الغاية المرجوة من العلم، وهي المعرفة المتبصرة التي تزيد الفؤاد يقينا بالمواقع التي يحتلها الإنسان في الكون، ليؤدي العلم الحديث وظيفة الاستعلاء والسيطرة والاقصاء، من هذا الباب كان الاستعمار الغربي لأرض الإنسانية، ضمن منظور زيادة الرغبات وإقصاء لحقوق الآخرين، ومن هذا الباب أيضا يسير العقل الغربي اليوم في عملية التصفية الجسدية للآخر، وهذا عبر الابداع اللامتناهي لتكنولوجيا التسلح، التي تستخدم الطبيعة بغية انتاج المكروبات الفتاكة لقتله، تحت العنوان الأكبر الذي اتخذه العقل الغربي منذ البدء، لحملته الاستعمارية على العالم وهو شعار أرض بلا شعب[1].

كانت العصور الحديثة عصور التطلع والتحرر من قيد الطبيعة، كشفا للقوانين وامتلاكا لها، لكن هذا الكشف والامتلاك تحول بعد ذلك إلى إعادة إنتاج للظاهرة، ثم أن الظروف التاريخية أدت إلى تساوق الروح الأخلاقية النامية مع غريزة التسلط، وهي كناية عن النزوع إلى السعادة الآنية، الأمر الذي ربط العلم بالغاية العملية مباشرة، لتكون التقنية ملازما ضروريا إتماما للوجود الإنساني السعيد.

إن هذا التلازم بين العلم والتقنية، حرك العملية الاقتصادية نحو تحقيق الغاية النهائية التي يمثلها مشروع الحداثة، وهي أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من

---

(1) إن العقل الغربي الذي يقاضي البشر اليوم باسم حقوق الإنسان، قد دخل إلى أرض الإنسانية وهو مدفوع بمفهوم الدونية والإقصاء، ولذلك ارتكب عبر قرون استعماره للعالم، جرائم لا تحص ضد الإنسانية، منها اعتبار الاستعمار الفرنسي للجزائر سكان الأرض وأصحابها، أهالي وهي درجة دون الحق في المواطنة، وعمل على تفعيل قانون الأهالي، حتى فقد الجزائري قوة تقدير الذات، وفقد الثقة في ذاته إلى اليوم، كما أنه دخل في عملية تصفية جسدية لقبائل بأكملها والحقائق التاريخية تشهد على ذلك، أما إبان الثورة الجزائرية على هذا الاستعمار فقد قام هذا الأخير بعملية قتل منظمة للجزائريين، وقد أمضى أثناء ذلك معاهدة الدفاع عن حقوق الإنسان، أنظر إلى الروح المنافقة التي تحكم صلة الغرب بقانون حقوق الإنسان، وتكريسه للصفة البراغماتية في استخداماته لهذا القانون.

الناس، فلا تعني السعادة الحديثة سوى تحقيق الرفاه المادي بصورته الأكثر اتساعا، مما يعني استنزاف كلي لمقدرات الطبيعة، وتحويلها نحو خدمة الإنسان، وقد تصاعدت رغباته إلى حد لانهائي، ويمثل منطق الأمل عند أرنست بلوخ، أنموذجا فلسفيا على تلك الروح الإنسانية التي سادت العصور الحديثة، والتي تعني تسبيق مصالح الإنسان قبل مصالح الطبيعة، وقد بدى أنها لا تهم الإنسان إلا بالقدر الذي تمكن فيه من تلبية أشد الغرائز الإنسانية جموحا مثل غريزة الحرب، كما لا يختلف مفهوم السعادة العظمى لأكبر عدد من الناس عند بنتام عن مبدأ الأمل عند أرنست بلوخ، بما أن المتلازم الأنطولوجي يعد مشتركا بينهما، إنه سعادة الإنسان، غير أنها سعادة تعني أيضا اقصاء الآخر، والسطو على سعادته، بما أنها إحساس باللذة الفردية منذ البدء، الأمر الذي ذكى الصراع والحرب الساخنة والباردة، وأدى إلى تعميق الصناعة الحربية، التي امتثلت إلى أدق الاكتشافات العلمية، والتطبيقات التقنية، منها الأسلحة النووية والبيولوجية.

لقد كرست فلسفة الحداثة بوجه عام، روح اللذة الآنية وحب التسلط على الحياة، كما ذكت الصراع وأججته في كل مكان، والحق أن هذه النتيجة ترتبط أصلا برؤية الإنسان إلى الكون، على أنه مجمل مكتسبات تعمل على تلبية مطالبه الغريزية، مع نهاية الروح الأخلاقية التي تعمل على تخفيف جشعه الصاعد، فكيف يمكن تخفيف تعاظم أنانية الإنسان وجشعه، وامتلاك روح الوسطية في تناول الحق في استثمار العالم، إعطاء كل حق حقه؟

إن التقاء السمع والبصر والفؤاد، في عملية معرفية ثم تأملية تكاملية لأجزاء الكون، المتمظر في مجموع الظواهر الجزئية الملاحظة، هو ارتقاء إلى مرحلة أخرى مجاوزة للحس، لتنطلق منه ثم تصعد في عملية الربط بين الأجزاء المتناثرة، لتركب خلاصاته بضرب من الحدس الصاعد، إنه الصعود في الاستقراء حتى حدوث مفهوم عام وأشمل، لتصبح مجمل الظواهر علامات على معنى كوني هنا تكون الآية تعبيرا عن الخصوصية التأملية التي مكن منها الجمع بين السمع والبصر والفؤاد، وهي تعني تجاوز أجزاء الكون المتناثرة، إلى درجة تحصيل رؤية كونية شاملة، والتي تعني أن أجزاءه هي تعبير عن فعل للروح وليس للمادة.

إن الآية هي العلامة التي تعد خلاصة الربط بين أجزاء الظاهرة، وكذا بين الظواهر الكونية في حد ذاتها، ثم الترقي بعد ذلك في مسلك العقل الرابط بين هذه الأجزاء صعودا، إلى حد تحصيل ضرب من الرؤية التكاملية التي تعتني بالتنسيق بين الوحدات، فتنتهي مباشرة إلى وجود روابط بين القوانين ليس لأجل تسلط الإنسان على الكون واستنزاف ثرواته فقط، بل تتجاوز إلى السير في مناكبها سيرا لا يعني السلطة والسيطرة، بل التسخير والتذليل خدمة للكون وليس إضرارا به.

ينقطع عمل التجربة الباطنية للإنسان بين العقل والقلب، ويتم الفصل بينهما فصلا كليا، داخل الممارسة المعرفية التي تنظر إلى الظاهرة، بوصفها حالة عن تجلي الحس المحض، إلا أن تحول الظاهرة إلى آية هو خلاصة عن العلاقات التي يتم الربط بينها، بالانتقال العميق من السمع والأبصار أي بين أجزاء الرؤية الحسية المتكاملة، ثم ترتقي إلى درجة الفؤاد، باعتباره تحولا استدلاليا جامعا بين العقل والقلب، هنا تنفتح أمام أفق الإنسان رؤية مغايرة للطبيعة ولموقعه في الكون، لا ترى في الطبيعة قوة قاهرة تكتفي بذاتها، بل هي تجلي لقوة أعمق وأقدر.

إن الانتقال من الظاهرة إلى الآية، هو الصعود في مدارج معرفية متصلة، بدأ من التجربة الحسية ثم العقل ليقوم مفسرا، بربط العلاقات بين عناصر التجربة الحسية، ثم تنتقل الخلاصة إلى المشاهدة الأكثر عقلانية في الامعان في العلامات ومعانيها، ليأتي دور الفؤاد الذي يؤكد بضرب من الرؤية الحدسية المباشرة على أن الظاهرة لا تنقطع عن مجموع كلي يتواصل في إطار معجز يعني أن العلامات التي أودعت في الكون، ليست إلا علامات على عناية فائقة تمكن الإنسان منها بما أنه خليفة ومكرم سارت له الطبيعة ذلولا، تسخيرا لمقدراتها التي ترتبط بالتزكية المتواصلة للنفس بما انها آية.

إن النتيجة التي حصلتها الرؤية العلمية المعاصرة، تميزت بالانحصار في مجرد خدمة الجانب المادي المحض للحياة الإنسانية، ومن ثم فهي لا تمتلك مقاربة لنمو مجال عقلاني آخر يمكن من بناء صورة الكون الفسيح المؤدي للدلالة روحية، دلالة تعتني بنمو الوحدات العقدية لدى الإنسان الذي يبصر ويسيح ويتدبر ويعتبر، ويحصل في النهاية دلالة أن هذا الكون الفسيح لم يخلق عبثا، وهو ما يورثه بعد

ذلك الانكسار والذل، وتجاوز صلف التكبر الذي بدى في العلم المؤدي إلى الآلية التحكمية والعدمية الاقصائية.

والحق أن هذا المعنى لا يحصل إلا بتصور الطبيعة كما بينها الوصف القرآني، وبالمقابل يمكن هذا الوصف من دلالات معرفية متدرجة، بغية معرفة هذه الطبيعة بالتأمل في جنباها، إنها التجربة الإنسانية التي تكون بمحاذاة الحق المنظور في صفحة الكون، وقد انطلقت من الأوليات الضرورية المشتركة في قرارة الإنسانية، تعبيرا عن الفطرة السليمة، لتنتقل إلى إعمال البصر والسمع، الذي هو الحس صاعدا إلى الفؤاد، باعتباره يؤدي مدلول المعقولية، القائمة على وحدات الاستدلال العقلي من استقراء واستنباط ومقارنات، هذا في إطار بنية معرفية متكاملة تحصل مفهوم الآية، ولذلك فإن المعرفة الجامعة بين السمع والبصر والفؤاد، تسمو على المعرفة المرتبطة بمجرد العقل الخالص بوصفه المنسق للتجربة الحسية، فهي ذات دلالة إنسانية تعتني في جنباها بالقيم والمعاني الأخلاقية التي تواكب سعي الإنسان في الكون.

2-2 الآية وإتساع الرؤية الأخلاقية:

لابد إذن من تكامل الدراسة الظاهراتية والآياتية من أجل التمكين لعلم طبيعي لا يطغى، بل يعتبر ويصلح الإنسان، وهو العلم الذي شهد به الله من أجل اقامة القسط، إنه حق يتبعه عدل ورحمة بالعالمين، العلم الذي يقدم الجدوى من الوجود الإنساني في عالم سخر له تذليلا، ولذلك فهو لن يطغى بل يصلح، فالنظر الذي يجعل من ظواهر الكون آيات تمد الرؤية إلى ما لانهاية، يورث الناظر عمقا أخلاقيا واسعا، بما أن الآية تتجاوز إلى بناء الغاية الباطنية، وتميز الناظر بالتوكل والانكسار والذل، وغيرها من المعاني التي قد تخفف من صلف العلم، وتجعله في خدمة الصلاح الإنساني بمفهومه التكاملي، الجامع بين الجانب المادي والروحي، القائم على الارتباط بعالم الغيب.

يجب الاعتراف أن العلم الوضعي الحديث، قد فسح أمام العقل مفهوم آخر للتذليل والتسخير، وذلك بتحصيل القانون وهو مفهوم إجرائي فعال، ولكن

تَحَوُّلُ القانون إلى مفهوم التحكم المتسلط[1]، هو الذي نزع عنه فائدة الصلاح الإنساني الشامل، فتمكن من الانتصار على كثير من المعضلات التي عجزت أمامها الإنسانية طويلا، مثل الأمراض الفتاكة، ولكنه فتك بالإنسانية عندما تحولت الخبرة العلمية إلى تفنن في التسلح وقتل الآخر، فأنظر ما يحصل اليوم من دمار شامل وما حصل بالأمس في الحربين العالميتين، وعند بوح الأبحاث البيولوجية عن مكنونات السر الحي للطبيعة العضوية، عمل على استخدام الخلاصة المعرفية لهذه العلوم تفننا في القتل، ونعني بها الأسلحة البيولوجية بوصفها كناية عن ازاحة الآخر والقضاء عليه قضاء كليا.

إن تحقق الإنسان بأنه آية كونية، هو ما ينزع عنه روح الإقصاء، ويدخله في مسار العمل الصالح، ويمكن من بناء صلته الحية مع الظواهر الكونية، على أساس حدوث الاشتراك في التجلي الإلهي الذي تمثله الآية، هنا يتحول العلم بوصفه منتوجا بشريا، إلى التحقق بالعلم الأشمل وهو العلم الذي يربطه بالصورة الكلية، ونعني به العلم الإلهي، وهي صفة خص بها الله تعالى العلماء الذين يدركون الحقيقة بالتفكر والتبصر، ويرتقون بعد ذلك نحو طمأنة الفؤاد، وهم أهل نظر وشهود للحق ليس على طريقة الصوفية، بل على طريقة المتبصرين بالعلم القارئ لصفحة الكون، حتى لا تكون خلاصة معرفة القوانين بطشا بالكون، بل يقينا بالخالق ورحمة بالعالمين، تقربا وصلاحا، إنه العلم الجالب للخُلُقْ، ذلك أنه لم يعد ينظر إلى الكون على أنه ظاهرة تتجلى عن طبيعة مكتفية بذاتها، بل هو معنى يمد بالقيم بما أنه تجلي للخالق.

ولأن العلم المتبصر يعني تحصيل يقين يفوق يقين العلم الوضعي، فهو يجر خلفه تجربة العمل بما تحمله هذه التجربة من أبعاد روحانية وأخلاقية، وعِلْمٌ هذا هو شأنه لن

---

(1) هذا التحول المتسلط هو خلاصة لفك العقد مع الغيب، وهو أمر مبرر بالنسبة للروح العلمية التي نمت في الغرب على نقيض التصور الديني الكنسي، تصور حارب العلم والعلماء، كما انه لا يمتلك في كنهه صورة التبصر المنفتح على جلال الكون بجلال الخالق، وهي نتيجة مرتبطة بروح المسيحية في حد ذاته وهي روح تركز على الخطيئة الأولى، كما أنها ركزت في تفسيرها للكون على رؤية يونانية وهي نظرية بطليموس، فلما تبين خطأ هذه الرؤية انهارت العقيدة.

يربط الخلاصة المعرفية التي توصل إليها بالغايات النفعية القصيرة الأفق، بـــل يتجـــاوز ذلك نحو التحقق بمدى أخلاقية فعل العلم، وعليه يكون علما نافعا لا يبطش ويتسلط بل يصلح، ومن الواجب الاعتراف أن العلم الحديث والمعاصر قد تحقق في جزء منـــه بهذه المهمة، أنظر إلى ما فعله لويس باستور مثلا وكيف يستمر إلى اليـــوم في أحيـــاء النفس، لكن القسط أكبر منه، تحول نحو خدمة المصالح الآنية، وارتبط بالأنانية خاصة عندما التحم خادما للمصالح السياسية والاقتصادية، وقد انبنت على روح ليبرالية تركز على ضرورة الاشباع المتواصل للرغبات الإنسانية المتصاعدة دون حدود.

3 – من بطش الآلية إلى رحمة التذليل:

ارتبط النمو الخارق للعلم والتقنية، بروح اقصائية جعلت من الأنـــا ركيـــزة أساسية لاستكمال مسار التطور الإنساني، إذ يعني العلم قوة عارمة تتسلط علـــى الكون، وأداة لتحقيق المزيد من المكتسبات لتلبية مطالب الأنا.

لقد بدأت الأنا مسيرتها المعرفية داخل صيرورة العالم الحديث، وقد انفصلت عن الغيب وثارت عليه لتستنهض الهمة ضد أمد طويل مـــن اســـتعباد المؤسســـة الدينية، ثم امتلكت قوة الفعل انطلاقا من بنيتها الطبيعية، فقد خلص الفلاســـفة ثم علماء النفس والاجتماع، إلى تفرد الذات الإنسانية بمجموع مكونـــات تتطلـــب الاشباع، وبالتالي فمن الضروري فسح المجالات أمامها والتمكين لها، لكي تشـــبع طاقاتها الكامنة في إطار حقها الطبيعي المسموح، ودليل ذلك المفهـــوم التـــأويلي للطبيعة الإنسانية في نظرية التحليل النفسي، وهي تعني ضرورة الإحاطة بمزيد مـــن المكتسبات الجنسية حتى لا تقع الذات الإنسانية في مطب الأمراض النفسية.

في اجتماع صورة هذه الأنا داخل رؤية أنطولوجية شاملة، بالقدرة الهائلـــة التي وصلت إليها على صعيد المكتسبات العلمية، انبنت صورة الحضارة المعاصرة، وتمكنت الحداثة بوصفها الفلسفة الشاملة والمغرية من اكتساح ثقافـــات الأرض، اكتساحا بدأ مساره بزيادة سلطة هذه الأنا على شعوب الأرض عبر الاســـتعمار، وهي الآن تستكمل مسيرتها بفرض شروطها المتزايدة، التي تعني أن التحديث لـــن يكون، إلا بالامتثال إلى مطالب العقل، كما حددته عين الحداثة الناقدة.

وعلى الرغم من أن صورة الحداثة تتزيا بزي الحقوق وتكثيرها، وعلى رأسها احترام الحق الإنساني، إلا أن جوهرها يبقى جوهرا إقصائيا، ضيق المبنى والمعنى، أولا بفرضها لصورة واحدة للعقلانية، إذ لا توجد عقلانية منزهة إلا عقلانية الحداثة، وثانيا بتعريفها الواحد للإنسانية فهي انسانية امتثلت لصورة الإنسان الحديث، كائن فاعل حسب روح طبيعته التي هي مجموع مكونات أولية ومحددات غريزية عليه إشباعها، هي أشكال من التراتب المبني على سلم تقديري يعلي من مكتسبات الحداثة، ويقصي مكتسبات أخرى مغايرة، بما انها لا تمتثل لمعاييرها.

كانت خلاصة الحداثة اجتماع لهذا الأنا المتكبر بقوة العلم وامتلاك التقنية، ومن ثم حلول للبطش في علاقة الإنسان بأخيه الإنسان، والحق أن هذه الصورة تبدو راجحة بما أن فصل العقد مع الغيب والخلود إلى الأرض، كانا مقدمتان كبيرتان لبداية عصور الحضارة الحديثة، فما كان لهذه العصور إلا ان اقتلعت الرحمة من قلب الإنسان لتعوضها بالبطش.

إذ بدى هذا الطش في النمو الخارق للمادية، وسيطرتها على مجال التفسير، ثم بتعويض العلاقات الجامعة بين البشر بعضهم ببعض وبالطبيعة، بمفهوم الآلية والحسابية والنفعية، فزال المفهوم الإنساني، وحل مقامه الحساب الرياضي، الذي أدى إلى جفاف منابع الروحانية والأخلاقية.

وعلى الرغم من الدعاوي التي عمرت الآفاق بمفهوم الحقوق الإنسانية، إلا أن فقدان الإنسان للروح الأخلاقية جعل لهذه الحقوق استخدامات متناقضة، وصفات مختلفة، والحق أن تكثير الخطابات حول مفهوم حقوق الإنسان والتدخل في شؤون الآخرين، باسم هذه الحقوق لدليل على أن افتقاد الشيء يؤدي إلى الدعوة إليه، والدليل على ذلك، ان الحديث عن الحقوق جاء بعد البطش العارم الذي قامت به أوروبا ضد نفسها في الحرب العالمية الثانية، بطش مكن منه العلم متحالفا مع التقنية، بطش يدلل على انقضاء الرحمة بوصفها فطرة إنسانية، وحلول مكانها الضغينة وكره الآخر والتربص به، لم يكن هذا الحال إلا خلاصة لسيادة الآلية والمادية مكان العلاقات الإنسانية الأخلاقية القائمة على معنى الرحمة، فقد تحولت العلاقات إلى حسابات نفعية تنزع الخلق المُوَرِثْ للغيرية، لتضع مكانه حب الذات المفرط.

إن التخلص من هذا الحال الذي جلب شرورا عارمة على الإنسانية، لن يكون إلا باعتراف الإنسان بضعفه، فمهما كان المقام الذي يحتله العقل، بوصفه فيصل الحق والباطل داخل فلسفة الحداثة، فهو مرتبط بالجسد، وبوضعية إنسانية مخصوصة بالتناهي، وإمكان الخطأ إنها التاريخية، التي تعبر عن مجال للرؤية، ينحصر داخل تجربة نسبية، تتحدد بالظروف التي فكر بها، وداخلها، ولأجلها هذا العقل الموصوف بالقداسة.

لقد كان حلول الإنسان بوصفه مركزا مطلقا في الكون في التاريخ الحديث، نتيجة لعهود انمحائه أمام سلطة الكنيسة، كما أن حلوله مقام الإله هو نتيجة لمفهوم الألوهية التي روجها الفهم الهلينستي لطبيعة المسيح بما أنه كلمة، أمر من الله، فلم يستطع هذا الفهم أن يفقه الإمكان المعجز للآية، فهو كآدم فكان على غير السنن المعهودة التي يفهمها الإنسان وقد انحصر في علاقة العلة بالمعلول، ليكون من ثم المسيح ابن الله، فلما زال الإله في عصور الحداثة، بقي الإنسان وقد ورث قوة الإله، وتمكن البطش من نفسه.

لا يمكن أن يشعر الإنسان بضعفه، إلا عندما يبصر بأنه آية من آيات الكون، هنا تنزع عنه الأنانية ويرتبط بأجزاء الكون المتناهية، ويندمج فيها اندماجا كليا، إن الشعور بهذا الاندماج هو ما يمكن من نفسه مفهوم الحق، حق للكل بما أنهم آيات، وهنا لن يستخدم تلك الرؤية المزدوجة لمفهوم الحقوق كما هو حال تطبيقاتها داخل منظومة حقوق الإنسان، إنما مفهوم الحق نابع من تجربة باطنية تؤمن بالقيمة الروحانية والأخلاقية للإنسان، بما أنها خلاصة تجلي الصلة بين العقل والقلب مرتبطان بعقد وعهد مع الغيب.

عندما يتحقق الإنسان بأنه آية من آيات الكون، تنزع عنه كل الآفات الأخلاقية، من تكبر ورياء وأنانية وإقصاء للآخر، ويتحلى بمجموع معاني سامية، منها الانكسار، والذل، التوكل، والكرم وغيرها من المعاني الأخلاقية التي تنزع عن الإنسان وحشة البطش، والإفراط في حب الذات، التي تعبر عن قيم العصر الحديث، وقد جلبت ويلات على مصير الإنسان لتهدم العلاقات، وعلى رأسها العلاقات التي تنشأ داخل الأسرة.

إن الإنسانية الإبراهيمية تعد الأنموذج الحي، للإنسانية التي جمعت بين السمع والبصر والفؤاد وخلصت بعد تدبرها للكون، بأن كل آية تؤدي إلى اخـــرى، إلى أن حصل مفهوم الخالق الذي لا يعتريه النقص، فكانـــت العقلانيـــة الإبراهيميـــة أنموذجا عن العقلانية الإنسانية، التي تعترف بمسؤوليتها داخل الكون، مســـؤولية بدت أولا بمعرفة الكون عبر التبصر والنظر في الظواهر إلى حد تحصيل مكتســـبات العقل المعتبر، وهنا تعترف هذه الإنسانية بقيمتها داخل الكون لتعترف بالعلاقـــة الضرورية الجامعة بين العبد والخالق، ثم أن هذه المسؤولية بدت ثانيا في الأخلاقيـــة المرتبطة ارتباطا كليا بمفهوم المعرفة بالخالق، لقد تحققت الإنســـانية الإبراهيميـــة بالقلب السليم، قلب رحيم استوحش هلاك قوم لوط على الرغم من أنهم عـــاثوا في الأرض فسادا، بما انه قلب رءوف يحب الإنسانية، فأخذ إبـــراهيم يجـــادل في هؤلاء القوم، لأنه ذو قلب سليم، وقد نزل منزلة علية لجمعه بين مسؤولية المعرفـــة ومسؤولية العمل، فكان أنموذجا حيا وقدوة لا ينتهي ذرها.

بين الظاهرة والآية

البعد	الظاهرة	الآية
المصدر	الحس	الحس المتبصر الجامع بين السمع والبصر والفؤاد
الامتداد	المكان المحدود الأفقي	المكان التكاملي العمودي الصاعد
الديمومة	الزمان المتقطع	الزمان اللانهائي الممتد
التكوين	جزئيات منفصلة	جزئيات متكاملة تحصيلا للصورة كلية
الغاية	تحصيل القانون كآلية للتحكم	القانون نظر في الآفاق وأداة للتسخير تكريما للإنسان
النظام	ارتباط الجزئيات في نظام ينتهي إلى العلة الفاعلة الذاتية	ارتباط الجزئيات والقوانين لتنفتح على الكل اللامحدود
الفعل	السيطرة والبطش	الاعتبار والرحمة
الوسيلة	الإدراك الحسي واستلال العقلي	الربط بين خلاصة الحس والعقل بواسطة الحدس

تميزت الإنسانية المعاصرة في راهنها بحديثها عن نهاية الأخلاق، وموت للواجب، الأمر الذي لزم عنه ممارسة وجودية تزيد في احداث الشرخ بين الإنسان والقيم، بل ونفيها إلى ذلك الحد الذي اعتبر فيه الهوى مشرعا، كما أصبح منطق العدمية المقوض للبعد الروحاني ملازم ضروري للإنسان، حتى امتدت الدعوى إلى أرجاء العالم ورددها عباد قداسة الحداثة في كل مكان، معتبرين الخلاص متلازم ضروري للحداثة وما بعدها، بوصفها طوق النجاة الوحيد الذي يخلص الإنسانية من كل أوضاع الاغتراب.

اعتبر التلازم بين العدمية ونسبية القيم، مدخل واجب لكل من يريد الولوج إلى معبد الحداثة، وفي قراءة أركيولوجية للحداثة بوصفها فضاء غربي اترتبط ضرورة بموت الإله، فهي تعني تقديس العقل الإنساني، واعتباره المعيار الأوحد حتى على ما يفوقه قدرة، فعد الإنسان إله هذا المعبد ليفك العقد مع الغيب، قاطعا المدد أمام وسائل تزكية النفس، فاسحا أمامها مجالات شتى لتدنيسها، فكان الهوى هو الإله الأوحد لمعبد الحداثة المقدس، ليطمئن قلب العابد إلى تصورات دهرية تكتفي بإلوهية الطبيعة.

وهكذا تميز هذا العابد لدين الحداثة، بانقلاب الرؤية من التوسعة إلى الضيق، من سعة التبصر إلى ضيق التمظهر، ليتمكن من نفسه حب الذات، والتحول التدريجي إلى الإلوهية، ليبادر بقتل الإله علنا، وينتهي بقتل الإنسان، وهنا تنتهي سلطة الأخلاق، بما أن القيم لا تمتلك مصدرها المرجح لمشروعيتها، كما فَقَدَ الإنسان مقومات التخلق، بما أن موت الإنسان يعني فتح المجال لغرائزه ورغباته ولذائذه، لتتولى قيادته نحو الاشباع داخل انطولوجيا ما وراء الخير والشر.

وعموما انتهى مسار الحداثة إلى تسلط الإنسان على الطبيعة اتماما لمشروع رغباته، فاقتضى ذلك فتحا لأخلاق أخرى وهي الأخلاق التطبيقي، ويبدو أنها أخلاق تناقش ولا تبادر للإصلاح، مادام الإنسان يستكمل مشروع لذته، ناظرا إلى الطبيعة ومنها ذاته على أنها ظاهرا وليس باطنا، على انها تمظهرا لقدرة يمكن امتلاكها بواسطة الفهم والتطويق ثم الامتلاك والتسلط، وليس آية يبصرها ويستبصرها فيعتبرها وينقاد إلى تزكية نفسه.

ثانيا: حوار عقلاني بين مقاصد الشريعة ومعايير أخلاق الحياة (Bioéthique)

تساوق الإسلام عبر الزمان الغربي الممتد إلى عصر النهضة الأوروبية مع الفكرة السلبية عن الدين، وهي فكرة أنتجها العقل الغربي المناضل ضد الإكليروس المسيحي، ولأن العقل الحديث هو ناتج عن الصراع بين عقلين، العقل الديني المسيحي وهو مرتبط بعقيدة نفي الآخر من جهة، والعقل المتحرر من عقدة الكنسية من جهة أخرى، فقد انبنت كل ثقافة على النقيض من الثقافة الدينية، وما فتئت الحروب بين الجهتين تؤسس ذاتها، ما أدى في نهاية المطاف إلى الخروج الجماعي من الدين، وإحلال ضروب من العقائد تتصارع فيما بينها حول أحقية امتلاك الحقيقة، كما هو حال الشيوعية التي ارتهنت بفكرة الخلاص، والوعد الأخير بجنة عدن، في مرحلة قادمة هي مرحلة الشيوعية. وكذا العلمانية الليبرالية المقصية لكل حقيقة روحانية.

ستكتسح العقل الغربي فوبيا الخوف من الدين، وذلك من جراء أحوال الصراع العنيف بين عقل الإلكيروس والعقل الناشد للتحرر، غير أن موقف هذا العقل من الإسلام لم يتحدد لأنه صنف الإسلام في خانة ما يصطلح عليه الفكر الديني فقط، بل هو سليل لتاريخ طويل يمتد منذ البداية الأولى لظهور الإسلام، بالنظر إلى الموقف التصحيحي الذي فرضه الإسلام على العقيدة المسيحية، لتشكل العقيدتان صورة للتقابل يحدهما حد الصراع الطويل، والذي تميز بمحاولات المتواصلة لامتلاك المجال الحيوي لكل منهما، ناهيك عن بناء منظومتيهما الفكرية على منطق جدلية السلطة والمعرفة فـ «الغرب يشكل مخيالا سلبيا خائفا عن الإسلام. وكذلك فإن الإسلام يشكل مخيالا سلبيا مليئا بالأحكام المسبقة الخاطئة

وغير الدقيقة عن الحضارة الغربية))[1] الأمر الذي ميز شكل من التقابل يستحين في بعض الأحيان بالصراع، وقد يتطلب في حين آخر منطق الحوار والتواصل، وهو ما بينه القرآن الكريم في اعتبار الحوار الهادئ والعقلاني حل لأزمة اللقاء بين الذوات المتقابلة في قوله تعالى "و لا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم إلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون"[2]

يجب الاعتراف بأن العالم الإسلامي الحديث والمعاصر، قد أنبنى عبر ثنائية أركيولوجية تألفت من الأنا التاريخية والآخر الكولونيالي، هي ثنائية امتثل فيها الآخر لتعدد صورته النمطية، فهو المخالف في العقيدة، وناهب المجال الحيوي عنوة عبر مشروع كولونيالي مقوض للحياة والذي يعبر عن ((مشروع ثقافي [...]، مشروع تضم أبعاده عوالم متباينة تباين الخيال نفسه))[3]، غير أن هذا الآخر سوف يتحول إلى مرغوب فيه يمثل أنموذجا لكل مأمول، بما أنه امتثل لمقولة استنهضت حضارته، إنه سيد الطبيعة ومالكها، منتج للعلم مسيطر على الطبيعة بواسطة التقنية، إنها الحداثة بمفهومها الشمولي القائم على الحجة الدامغة، وهي حجة العلم التي بدت لا ترد أمام برهان العقل.

سيدخل المسلمون أفواجا في مشروع الحداثة سواء أرادوا أم لم يريدوا، ذلك أن الحداثة ظاهرة ارتحلت عبر وسائل القسر الكولونيالي أولا، وهي تحضر في الزمن الإسلامي الراهن عبر التكنولوجيا وتمارس وجودها الأنطولوجي والقيمي عبر أفعال هذه التكنولوجيا، وسواء أراد المسلم أم أبى، فقد دجنته الحداثة لتخضعه لغاياتها، ومن مظاهر هذا التدجين هو التمكن التقني من وجوده بوجه العموم، وبوصفه كائن حي بوجه الخصوص، الأمر الذي يبعث على الريبة والتوجس، ذلك

---

(1) محمد أركون: **تحرير الوعي الإسلامي – نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة** – ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت لبنان، ط 1، 2011، ص 44.

(2) سورة العنكبوت، الآية 46.

(3) إدوارد سعيد: **الاستشراق**، ترجمة كمال أبوديب، مؤسسة الأبحاث العربية بيروت لبنان، ط 2، 1984، ص 39.

أن فلسفة البيوتكنولوجيا تقع في بعض غاياتها تقويضا للمقاصد التي اختصت بها الشريعة الإسلامية، بما أنها تسائلها وتعمل على تجاوزها خاصة في مادة النسل، وما تعلق بعد ذلك بالوجود الاجتماعي، والمواقع التي يحتلها الفرد داخل شبكة العلاقات الإنسانية، من تجاوز لتلك الصورة النمطية للأسرة، والأدوار التي يؤديها أعضاؤها داخل الروح الإنسانية الاجتماعية.

فكيف يمكن عقلنة آثار هذه التكنولوجيا، وقد تحولت إلى سيدة على المقدرات البيولوجية للجسد الإنساني؟ وهي تغريه وتلامس رغباته، وتقدم له الحلول عن صدمات القدر، عبر طب الرغبة وطب التحسين، فكيف للعالم الإسلامي أن يؤسس فلسفة عقلانية أمام التطور الهائل للبيوتكنولوجيا، وقد ارتهنت بفكرة الحرية المتحللة من القيم؟ فقد اعتقد هذا الإنسان «أن خلود بدنه يغنيه عن طلب خلود روحه، ما دامت حياته تبقى ببقاء بدنه، وهو لايرغب إلا في الحياة لذاتها»[1]، والأمر يعود في أصله إلى تحول الإنسان من عابد لإله مجسد، إلى إنسان يتميز بخصائص الإله المجسد، مما أدى إلى تماهي بينهما، فتمكنت من روح هذا الإنسان نزهة التأله ونزعة التملك، فسار نحو استكمال ضرورات الحياة على الأرض، دون أن يرى إلى أفق الخروج من هذه الأرض.

لم يعد التدخل في الجسد البشري مرهون بقيم الحداثة، التي ارتبطت بأفكار أخلاقية تعني التعقل في احترام القانون الأخلاقي، بل أطل القرن الواحد والعشرون وقد أصبح حديث الاستنساخ والتدخل الجيني، والإنجاب الاصطناعي وهلم جرا من وسائل السيطرة على الكائن وتحويله، هو حدث الإنسانية الأول، ليتآلف مع ما يصطلح عليه ما بعد الحداثة، وهي صورة نمطية ليس عن زوال المقدس فقط، بل هي تعني انهيار كلي للمعنى، وتفكيك للنظام القيمي، فمن معانيها زوال الواجب وحلول مابعد الواجب، زوال الأخلاق وحلول ما بعد الأخلاق[2]، إنه عصر

---

(1) طه عبد الرحمن: **سؤال العمل – بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم –**، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، الدار البيضاء المغرب، ط 2، 2012، ص 255.

(2) Gilles Lipovetsky: **Le Crépuscule du devoir**, Folio essais, Gallimard, 1992, p. 63.

الفراغ الأعظم، إذ تمكن الأغراء من الفرد وتحول إلى محرك له نحو الغايات الأنانية، هو تطوير الأنا الذاتي نحو تكنولوجيا الاستقلالية الرافضة للقيم، ذلك أن ((مابعد الحداثة تختصر الزمن الاجتماعي نحو الزمن الفردي [...] فالمجتمع المابعدحداثي لم يعد يمتلك ما يعمل من أجله، إنه زوال للعلامات والقيم))[1]، هي الأخلاق الأدنى éthique minimale، حيث ينفتح الفضاء الإنساني، لكل ضروب التصورات الأكسيولوجية القائمة على فكرتين مركزيتين هما الفردية والاستقلالية[2].

لا ريب أن هذا الحدث الغربي، المرهون بالانفلات مابعدحداثي للقيم، والنمو الضخم والمتسارع لفكرة إعادة الصياغة البيولوجية للإنسان، سيرفق بنمو هائل للوسائل البيوتكنولوجية أمد به البحث العلمي تصور الممكن الإنساني ليكون واقعا عينيا، كما يتأسس على ميزان الصراع القائم على المقولة الداروينية البقاء للأقوى، ويتميز أيضا بعولمة مقصية لثقافة الآخر، ناهيك عن التحول نحو قيم السوق، إذ لا يتوانى الاقتصاد الليبرالي عن خوض لعبة الاستثمار حتى في مشروع للأمشاج البشرية، فما يهم هو الربح والترويج للسلعة، حتى وإن كانت جنينا مجمدا مات والده منذ سنوات، قد ينبعث في زمان آخر على أنقاض القيم التي ألفتها الإنسانية طويلا، هل تكون الإنسانية أمام موت قيم وحياة أخرى؟ كيف يتصور الإنسان القادم وعي القيم داخل المنظومة الأكسيولوجية المرهّنة بثنائية العلم والتكنولوجيا الحيوية؟

يدخل الإسلام في العالم المعاصر والراهن، ضمن خارطة جيوسياسية حددها الغرب، بل سيجعل منه أحد خيوط لعبة العولمة، ويجعل فضاءه الحيوي خطة أخرى لمابعد كولونيالية تفرض ضروبا أخرى للسلطة والسيطرة، ومن الضرورة الاعتراف بأن هذا الإسلام في هذا الراهن، يتميز بالضعف بالنظر إلى ضعف أهله، وخروجهم خارج التاريخ الفاعل، فما حركهم داخل الزمان الحداثي هي مجرد الرغبة في الآخر، والتحول نحو إشباع رغباتهم من تصوراته المحكومة بالرغبة الفردية

(1) Gilles Lipovetsky: **L'ère du vide - Essais sur L'individualisme contemporain** - pp. 15 16.

(2) Michel Métayer: **La philosophie éthique «Enjeux et débat actuels»** éditions du renouveau pédagogique Montréal Canada, p. 323.

في السعادة الدنيوية، ذلك أن فكرة الإشباع الروحاني كضـــرورة أنطولوجيـــة تم إقصاؤها من طرف العلمانية، هنا يبدأ الاختلال بين الإسلام والحداثـــة ومابعـــد الحداثة، ففي حين يمتد الروح فيه مركزا على المصالح والمفاسد تتأسس فيه الدنيوية على الأخروية، تركز الروح الحديثة ومابعد الحديثة على المصالح والمفاسد الدنيوية والأشد منها مادية، إنها دواليب حضارية تميزت بإعلاء المقولة النفعية "جلب أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس"[1]، هي مقولة تركز على تبادل العلاقـــات الإنسانية كما يتبادل التجار السلعة في السوق.

يجد الإسلام نفسه داخل هذا الزمان الغربـــي، وهو فاقد لقوة الدفاع عن نفسه، إذ لا يستطيع العقل الإسلامي إنتاج معرفة عن العقيدة مرتبطة بالإبســـتيمي الحـــديث والمعاصر، فقد عمل هذا العقل في العصور الوسطى لينتج نصوصا ذات تمكن نســـقي هائل، من قبيل النصين المعتزلي والأشعري، لكن هل يمكن لهذا العقل أن ينـــتج اليـــوم نصوصا بتلك القوة لتسير في فضاء المعرفة المعاصرة؟ فما تحتاجه العقيدة اليـــوم إعـــادة لبناء أسسها العقلانية من طرف عالم Savant بالمفهوم المعاصر، نعني عالم جمـــع بـــين مؤسسة العلم ومؤسسة النص وفق الروح العقلانية، وارتبط بأفق الإئتمار والاعتبـــار، لذلك تكون نصوص الإعجاز العلمي نصوص متهافتة، بما أنها تأخذنا إلى تصـــورات معيارية تعجز على الدفاع عن نفسها، ثم هي تساوق غير مجدي لخطابين مختلفين همـــا خطاب العلم وخطاب الدين، كما أن خطاب الإعجاز العلمي، هـــو وصـــل بـــين نصوص بشرية وأخرى إلهية، بل هو جعل للنص البشري دليلا على الـــنص الإلهـــي، ناهيك أن الفعل في حد ذاته، هو فعل تاريخي مرهون بجدلية القوة والضعف، وامتثـــال للرغبة في الآخر، وشعور بضرورة إقناعه وقد تجاوز حد الاقناع إلى حد الاقصاء.

---

(1) يرى الفيلسوف الأمريكي جون راولس في هذه المقولة اختلالا أخلاقيا مرجعيا، إنه بناء مادي لمفهوم الأخلاق جعل من القيمة الأخلاقية عنصرا حياديا ماديا، وأدى إلى بنـــاء النظامين الاجتماعي والسياسي على ظلم اقتصادي واجتماعي، وإذا ما أردنا بناء العدالة كإنصاف فمن الواجب تجاوز الرؤية النفعية للقيمة الأخلاقية، وبناء الخير على العدالة، أنظر في ذلك:

Jean Rawles: La justice comme équité, Traduit de l'anglais par Bertrand Guillaume, Edition La découverte, Paris 2003, pp. 32 -33.

من هنا يكون أهل الإسلام اليوم أمام مسؤولية تاريخية، تستوجب إعادة بناء العقل والخروج من المماحكات الكلاسيكية، وهي كثيرة جدا لا مجال لذكرها في هذا المقام، فالمسؤولية ضخمة وتتطلب الخروج من التصور الخطابي المعياري، إلى التصور العلمي والعقلاني، إذ ((ينبغي أن نعيد تفحص ودراسة ظاهرة الوحي داخل هذا الحقل الجديد من الفهم والمعقولية، خارج إطار كل التحديدات الدوغمائية التي تستمر في الحفاظ على القوة التجييشية ذات الجوهر الأيديولوجي))[1]، لكن دون الثقة المطلقة في الأداة التي يكرسها العقل الغربي في قراءة كل موروث ديني.

وعليه يرتهن النضال اليوم بالانفتاح على مكتسبات العقل، ليس بتكرار ابستيمي العصور الوسطى، إنمايستوجب فتح مرحلة نقدية أولى تلتزم بقراءة للذات بعيدا عن حضور النزعة الخطابية والأخرى الأيديولوجية، لذلك فإنه لا يكفي تفعيل المقاصد كما بناها القدماء وآخرهم الشاطبي، ولا يمكن أن يتمترس العقل الإسلامي الراهن بما وجد عنده، فعليه أن يتخذ المسؤولية ويبدأ النضال في عالم مرهون بالعلم والتكنولوجيا.

مثلت تكنولوجيا صناعة الحياة أهم حدث في الأزمنة الراهنة، ومن الجلي أن العقل الغربي اليوم يؤسسها بوصفها نصر آخر تبع انتصاراته المتتالية على الطبيعة المادية، فهو اليوم يحدد سلطته على البناء البيولوجي تحكما وإمكانا، بل ويسير نحو حلم إعادة إنتاج الإنسان عبر مجمل المكتسبات العلمية المحققة في ميدان البيولوجيا وعلم الطب والبيوطبي، وهو ما يُصطلح عليه مابعد الإنسان، إنه نصر فرض جملة تحديات أخلاقية وأنطولوجية، تطلبت الحوار العاقل والبينة الإجرائية، كما يعد تعبيرا عن مجمل تحديات تميز الفضاء الإنساني الراهن جملة، بما أن هذه المكتسبات تمثل أنموذجا جديدا لتكنولوجيا تنتظر التسويق عبر الاتفاقيات التجارية، مما يعني دخول العالم الإسلامي في لعبة الرهان البيوتكنولوجي حتما ((فصورة الطب اليوم كما تقدمها وسائل الإعلان للجمهور العريض تمثل علامات خارجية

---

(1) محمد أركون: **الفكر الإسلامي – نقد الاجتهاد** – ترجمة هاشم صالح، دار الساقي بيروت لبنان ط 6، 2012، ص 49.

لكل قوة))[1]، الأمر يقتضي إذن المعرفة والمناقشة انطلاقا من أسس علمية عقلانية.

ولأن الإنسان هو مركز الانقلاب، الذي أحدثته السيطرة على المقدرات البيولوجية للإنسان كحضور أنطولوجي عبر جسد تلفه المعاني القيمية والثقافية، فقد حضر التصور الديني ليكون للمسيحية الباع في المناقشات البيوإتيقية، خاصة أن رجال الدين المسيحيين قد تمكنوا من ثقافة فلسفية وعلمية، وكان لتخريجاتهم الأخلاقية دورا هاما في بناء الكثير من التشريعات الأخلاقية المقننة، للممارسات التي تضبط النمو المستمر لتكنولوجيا الحي، وهي تشريعات تجري داخل فضاء علماني حر، لتمتثل إلى المحددات العقلانية لهذا الفضاء.

ولأن المسلمون يحيون صدمة الحداثة، ويكرسون مفاهيمها وتطبيقاتها، فإن الإسلام يدخل بدوره في مساحة النقاش البيوإتيقي، بما أن نصه الأصلي يفرض تصورات عميقة تحيط بوجود الإنسان وهو متعلق بالقيم، كما أنه دين يحدد نمطا من العناية القيمية التي تهتم بالجسد في كل أحواله، أحوال الصحة والمرض، أحوال اليسر والعسر، ولذلك يجد المسلمون أنفسهم ملزمون بتأسيس رؤية عن الممارسات التي تؤديها البيوتكنولوجيا، والحق أن نتائج هذه الممارسات، ألفت في البدء محل استغراب وشجب وتحريم، لكنها دخلت بعد ذلك في مرحلة القراءة والتأويل، لتقدم المجامع الفقهية مواقف واضحة عن قضايا كثيرة تمس بداية الحياة ونهايتها، لكنها مواقف تفتقر إلى مرجعية نظرية تؤلف مدخلا حواريا متينا ومعقولا، قد يمكن من احتلال موقف داخل المناقشات العالمية الجارية حول الجدوى من التدخل في الميراث الحيوي للإنسان، قد يفيد الإنسانية في حالها الراهن وقد طوقتها العدمية، وتمكن منها التحلل من القيم الروحانية والأخلاقية.

ولأن المسلم المعاصر يحيا أزمة العقل المستقيل، وانغلاق باب اجتهاده، وكذا اتكاله على عقول القدماء الذين اجتهدوا حسب ما اقتضاه واقعهم، فإن فكرة المقاصد تبدو لهذه الأيام الإسلامية آخر تخريجات العقل الإسلامي، وقد استطاع تقديم حلول حول أشد المسائل حرجا في حياة المسلم الآن، بما أنها تمد العقل

(1) Dominique Lecourt: **A quoi sert donc la philosophie?- Des Sciences de la nature aux sciences politiques,** 1ére Edition 1993, PUF p. 145.

بصورة استقرائية عن الغايات النهائية والمعقولة للشريعة الإلهية، وتمكن من التخريج الفقهي بواسطة آليات تحصل العلاقة بين الفقه والواقع تتبعا للمآلات.

ويبدو أن الموضوع الأكثر إثارة داخل النقاش الأخلاقي حول صناعة الحياة، هو عينه موضوع المقاصد التي أنزلت الشريعة الإسلامية تحقيقا لها، وهي هنا بداية الحياة وما تفرضه من حفظ للنفس، والنسل، والعقل، والعرض، ثم نهاية الحياة وهو السؤال الأكثر عمقا حول مصير النفس، ليس من الناحية الروحانية وإنما من الناحية البيولوجية، ولكنه سؤال يقتضي تدبرُ لمقاصد عقائدية، ومن ثم فهو شديد الارتباط بمقصد الدين، فالموت يعني للإنسان بعدا انطولوجيا يذهب بعيدا في التحليل والتبرير، قد يتمكن التصور الإسلامي من فرز المواقف الأخلاقية والإمداد بمفهوم مميز للحياة، يعين على بناء مفهوم إنساني أخلاقي حول نهاية الحياة، مغاير لذلك الذي تدفع به المناقشات العلمانية، ونعني به الموت الرحيم أو بالاصطلاح الأجنبي الأوتنازيا Euthanasia.

هل تمكن فكرة المقاصد من تقديم آليات معقولة، للدخول في النقاش العقلاني الدائر في الأوساط العلمية والفلسفية العالمية، حول المعايير الأخلاقية التي من الواجب أن تنظم الفعل التقني على الحياة؟ هي أوساط تجتمع عبر لجان أخلاقية تقرأ المصالح والمفاسد التي تجرها البيوتكنولوجيا على الزوج الطبيعة والإنسان؟ فهل يستطيع العقل الإسلامي عبر الاستدلال المقصدي الجامع بين البعدين الفقهي والأخلاقي[1]، من تقديم موقف أخلاقي وإجرائي للمسائل الخطيرة التي يطرحها التقدم داخل علوم الحياة؟

1 - الإسلام في الألفية الثالثة -تشخيص واقع الحال:

بدأت الألفية الثالثة وقد قدمت العولمة صورة قاتمة عن الإسلام، تميزت بالصعود الخارق للحركات العنيفة، تحول فيها الإسلام إلى أيديولوجيا محاربة لمقاصده الأساس، بما أنه في الأصل دين يرعى مصالح العباد في الدارين.

---

(1) نورة بوحناش: **مقاصد الشريعة الإسلامية وتأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي**، الدار العربية للعلوم، دار الاختلاف، ط1، 2013 ص 173.

لا مراء بأن ميزان القوة في الزمن الراهن، يرجح الكفة لأصحاب القرار العالمي، الذين يمتلكون سلطة العلم والتقنية، لتدخل الشعوب الفاقد لهذه السلطة في فضاء المحكوم عليه بقوة القرار، إن هذا الحكم تعمق رويدا بالنظر إلى النزعة اللاشعورية التي تقع فيها هذه الشعوب، فالآخر مثل لها كل مرغوب فيه، وعليه يتمظهر واقع الحال الإسلامي عبر المظاهر التالية:

أ-الصمت وانقطاع الحوار:

لم يعد الحديث اليوم بين الإسلام والمسيحية مهما ومجديا، فتلك جدلية تجاوزها الزمن بالنظر إلى تواري المسيحية، إنما المجال الآن مفتوحا لتبادل الخطاب بين الإسلام والعقل الغربي المتمظهر عبر الحداثة والحداثة البعدية، والحوار اليوم أساسي وجذري بسبب الصورة السوداء التي تنتشر في الذهن العالمي عن الإسلام، فقد أصبح هذا الدين اليوم كناية عما يصطلح عليه بالإرهاب، هي كناية تجلت مباشرة داخل عولمة قاسية ومقصية، أجبرت الإسلام ليكون مجرد رمز ثقافي، مؤلفا أيديولوجيا للحرب والنضال ضد مقاصده وقيمه الأساس، وهنا وضعت المعاني والحدود خاصة معنى الجهاد في تصورات أخرجتها عن معناها الأخلاقي والإنساني، وتمكنت المصالح السياسية والاقتصادية من خوض المعركة وتلبيس المفاهيم، غاب فيها القول الفصل ((وضع الشريعة إنما هو لصالح العباد في العاجل والآجل معا))[1].

إن تصحيح المفاهيم والعودة إلى الحضور، لن يبدأ إلا من منطلق أساسي، وهو الدخول في العمل الحواري والمقاربة التواصلية، وهذا يستوجب تأسيس فلسفة إسلامية راهنة، تمتلك قوة الحجاج، متمكنة من البينة الحسنة والجدل الهادئ، ومن الجلي أن مثل هذه المرحلة الإنسانية والأخلاقية لا يمكن نيلها إلا بتجهيز النفس بآليات معرفية وبنية أخلاقية متينة، لها قوة الإقناع وسيكون العقل الإسلامي أمام رهان خطير، يبدأ من المساءلة النقدية للأسس، والتحول نحو السلوكية التي تثبت بذلك مقاصده، إنه بناء لعلم كلام جديد يرتهن بالعلم المعاصر.

---

(1) الشاطبي: **الموافقات في أصول الشريعة**، ج 2، ص 4.

دخل الدين في حوار عقلاني وعالمي مع البيولوجيا، لبيان المآلات الأخلاقية التي تؤول إليها صناعة الحي، وعليه فَعَّلَتْ المسيحية آليات الحوار العاقل داخل البيوإتيقا، وأسست طرفا مهما جدا في هذا الحوار، بل إن كبار البيوإتيقين هم رجال دين، بما يمتلكونه من قراءة عميقة للأبعاد الفلسفية والدراية المتينة بالمعرفة العلمية، أما الإسلام فيبقى في حالة المشاهدة المستغربة، وفي كثير من الأحيان الشجب وفق الآليات كلاسيكية.

استكمالا للمشهد العالمي للحوار الأخلاقي، القائم حول نجاعة الوسائل البيوتكنولوجية، وإذا ما أدت المقاصد النافعة للإنسان؟ فمن الضروري التوجه إلى تأسيس مقاربة نقدية تعمل على بيان التصور الإسلامي القائم على دلالة عقلانية، بما ((أن المعقول الصحيح لا يخالف المنقول الصحيح))[1] والتدليل على أن الغاية من تنزيل هذه الشريعة هي المصلحة البشرية في الدارين ((فإن الشريعة مبناها وأسسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها فكل مسألة خرجت من العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل))[2] وهكذا تقدم الفطرة السليمة مجالا للتوسع العقلاني بغية الحوار الإنساني المعقول.

ب-افتقاد لثقافة التعقيل:

يعاني الفكر الإسلامي من أزمة ظلت تلازمه منذ نكبة ابن رشد، وهي غياب ثقافة التعقيل، وقد تثير هذه الحقيقة حفيظة الكثيرين، بما ألفه هذا العقل من تراتبية كلاسيكية تعني أسبقية النقل على العقل، ولعل الأزمة تتفاقم عندما سيؤول النقل حسب القراءات العقدية المختلفة، هي اليوم تنشطر إلى سنية وشيعية، ثم تأتي السلطة لتكيفها حسب مقتضى التحكمية التي تفترضها الأغراض الأيديولوجية،

---

(1) ابن قيم الجوزية: **أعلام الموقعين عن رب العالمين**، دار الجيل، بيروت لبنان، د ط، د ت، ج2، ص 47.

(2) المرجع نفسه، ج 3، ص 03.

وتجدر الإشارة إلى أن هذه التراتبية هي تأسيس تاريخي يعود في جـذوره إلى مـا يصطلح عليه محمد أركون بالسيادة العليا والسلطات السياسية[1].

وحاجة الإسلام اليوم تقتضي ترتيبا يعمل فيه العقل على بناء آخـر للنقـل استدلالا، ذلك أننا لسنا في محيط إسلامي عام كما مر يومـا مـا في العصـور الوسطى، فالمحيط الدولي الذي نحيا فيه يفوقنا في القدرة والمصداقية الإجرائية، فأي دفاع يوفره النقل كخطاب معياري تبجيلي، أمام التطور الهائل للمعرفة العلميـة والمقاربة الفلسفية المرافقة لها، مثل فلسفة حقوق الإنسان التي تترس بها المؤسسات الدولية، ومكنت لها القدرة التشريعية القوية، ومن الضروري رؤية الحقيقة كمـا هي، لقد أجبرت هذه الفلسفة الإسلام اليوم على الإجابة العقلانية على مبرراتـه الإنسانية، خاصة والعالم يشهد موجة غربية ضد مقاصد الإسلام، تمسحت فيهـا الأغراض السياسية بهذا الدين، وحولته من جوهر الفطرة السليمة إلى جوهر غريب مقطوع عن أصوله.

ج- فقر في المعرفة العلمية:

إن رهان القوة ومنذ قرنين يؤول إلى مالك العلم بمفهومه الحديث والمعاصر، خاصة أن هذا العلم قد وفر وسائل الإمكان والتمكن، وجعل التقنية وسيلة هائلة للسيطرة وتحقيق الممكن، ومن الجلي أن الذين لا يـدخلون في سـياق الرهـان التقنوعلمي اليوم، لا يمتلكون ناصية الوجود الحقيقي الـذي عينتـه إسـتراتيجية السياسة العالمية.

إن افتقار المسلمين للعلم يزيد في ترسيخ تراتبيتهم الدونية، فلم تعد من ثقافة إنسانية لتنقطع عن المعرفة العلمية، وهم لا يزالون ينظرون إلى العلم الشرعي، بعيدا عن مقومات العلم سواء كان علما ماديا أو إنسانيا، فكيف للفقيه أن يتمكن مـن الإحاطة العملية بالنوازل الحادثة اليوم، وهو يأخذ في كليات الشريعة علما تميـز بنية قروسطاوية؟ وإذا ما عرضت عليه حالة تقتضي تصورا لاستدلال علمي يعجز عن فهمه واستيعابه، مثل القضايا الإنسانية المطروحة اليـوم داخـل الممارسـة

---

(1) أنظر في ذلك محمد أركون: **تاريخية الفكر العربـي الإسلامي**، ص 166.

البيوتكنولوجية، والتي بدت الآن حقيقة تكنولوجية من الواجب التعاطي معها، كالتلقيح الاصطناعي وعلاقته مع مقصد المحافظة على النسل، والتشخيص ما قبل الولادة وعلاقته مع مقصد المحافظة على النفس، وما هي المصلحة التي تنجر من إجهاض جنين معوق عمره أيام، كيف ينظر الفقه الإسلامي إلى ترجيح المصالح والمفاسد فيما يخص هذه الحالة؟ وذلك بين الإبقاء على جنين مريض غير مؤهل للحياة الإنسانية الكريمة أو إجهاضه، والحق أن رجال الدين المسحيين كان لهم السبق في هذا الميدان، جامعين بين المعرفة الدينية المسيحية والمعرفة العلمية، فكان في دخولهم إلى نقاش المسائل الناجمة عن التدخل اليدوي في الجسم البشري، تمكينا في السبق العقلاني وحضورا معتبرا في عملية النقاش الأخلاقي، لمثل هذه المسائل التي تُفَعِلُ بحق جدلية المصلحة والمفسدة، وتوقظ سؤال الفطرة الإنسانية دون انتماءات عقدية.

د-أزمة التحول نحو قراءة أخرى للنص الشرعي:

يكون مأزق انغلاق باب الاجتهاد، هو العامل الرئيس الذي يقف خلف كل التخبط الذي يحياه المسلمون في الراهن، فالبنية الأركيولوجية للعقل الإسلامي تؤول في مجملها إلى ما أسسه القدماء في زمان قوهم، ولأن المنظومات الفكرية الإسلامية قد أغلقت، وسيجت بأسوار من الدوغمائيات اليقينية، فإن العقل المسلم يعجز عن تجديد ذاته، ولذلك تجده في ذيل الترتيب العالمي، إذا ما تعلقت المسائل بقيمة الإنسان.

وبالنظر إلى فقر بينه، لا يساهم العقل الإسلامي البتة في بناء التصورات الإنسانية، فهو غائب في لوائح الحقوق العالمية، غائب في التنظيمات الثقافية، يتوارى دائما خلف العقل الغربي إذا ما كان بصدد الحضور الفاعل في العالم، من هذا الباب نجد أن الركون إلى التقليد وتكرار حلول القدماء قد أوقف عجلة الالتحاق بالمستقبل، وجعل المسلمين هملا لا يتمكنون من إقناع العالم بوجودهم، بل ما زاد في الحضور السلبي لهم هو التمسح العنيف للكثيرين بالإسلام في العالم المعاصر، ومافتئ الإسلام يتراجع بسبب ضمور عمل العقل واكتفائه بظاهرية

مناقضة لظهرية ابن حزم، فما من إجابة عن الطارئ، إلا وذهب هذا العقل إلى الصياغة التماثلية، التي يفصل فيها بين الحادث والدليل، إنه تاريخ من الاختلاف المجتمعي والثقافي، وتمايز لا يمكن اختزاله في تخريج مجرد العلة بمفهومها الأصولي الذي تحقق به الشافعي قديما في رسالته.

هـ-الفقيه بين ابستيمي العصور الوسطى والعصر الحديث:

يحين التطور الهائل للمعرفة البشرية -ببابيها العلم الطبيعي والعلم الإنساني - سؤالا هاما حول طبيعة المعرفة الفقهية في الإسلام، فالمذاهب الأربعة استجابت لسؤال العقل العملي الإسلامي في قرونه الهجرية الأولى، وقد أسس الشافعي قواعد التأصيل وهو يحيا معيش مميز بجدلية تاريخية مضبوطة المعالم، فكيف للعقل الإسلامي اليوم أن يركن إلى حلول القدماء، متجاهلا التطور الهائل الذي وصلت إليه الإنسانية، وقد وضع المسلم اليوم أمام رهانات هذا التطور لتتشقق حياته، وتنقلب تقويضا لمعنى عقيدته، ولعمري أن هذا التسيب في إعادة تأسيس منظومة الاجتهاد، قد حصل مفاسد جمة يحياها الواقع المسلم، وهو يستشرف مستقبلا قادما، حيث يتجاوز فيه المسلم هيئته لتتمكن منه غايات أخرى قد تقضي على حقيقة عقيدته.

يتميز الخطاب الفقهي في الراهن الإسلامي، بتجاهله لطبيعة الحياة الإنسانية المعاصرة التي تحولت عن الروح القديمة، حيث تمت صياغة الآليات الفقهية الكلاسيكية، ولذلك تجد الفقيه فقيرا من مكتسبات العقل الإنساني المعاصر، من آليات منهجية، وتصورات فلسفية، ومعرفة علمية من جانب علوم الطبيعة وعلوم الإنسان وهذا يتبين فيما يلي:

- أولا انقطاع الحوار بين العقل الإسلامي والعقل الغربي، فالحكم المسبق للأول على الثاني جلب ضررا كبيرا على الإسلام في عصر العولمة، بل حرم الإنسانية من قيمة التجربة الروحانية للإسلام وهي تجربة مؤسسة على اتساع الفطرة الإنسانية، إذ يجب الإقرار بأن التعقيل سيمكن من اتساع الفائدة بالنسبة للإنسانية التي تعاني الخلل بسبب فساد مقارباتها الإيمانية.

- على صعيد الحياة الإسلامية في حد ذاتها، يكون الاختلال القائم في بنية المعرفة الفقهية بالغ الضرر، من انشقاق في هذه الحياة، فالمسلم يحيا تجربة التشقق بين ثقافته الدينية ووجوده في عالم يثبت من الناحية الإجرائية نجاعة متحققة كما هو في المجال الاقتصادي.
- إن التعسير الذي تتميز به الكثير من المذاهب اليوم، يؤلف خطرا داهما على المسلمين - مثل ما ينعت اليوم بالتيار السلفي-سيذهب بالمسلمين إلى الأنموذج المسيحي، حيث عسر الإكليروس فخرج الناس أفواجا من المسيحية، وهم اليوم يقاسون قسوة العدمية، وفي كثير من الأحيان تحولوا من الإنسانية إلى البهيمية، بل أضل من ذلك، مثل ما يحدث الآن في الدول الغربية من تشريع لما يسمى الزواج للجميع، إذ يعتبر خروجا سافرا عن الفطرة التي فطر الله الناس عليها.
- إن ميزان القوة اليوم يرجح إلى حد بعيد كفة الغرب، فالغلبة له وهو يطوع الإنسانية لاختياراته مثل الدفاع عن حقوق الشواذ باسم حقوق الإنسان، وإذا لم يؤلف العقل الإسلامي نهضة جديدة من ذاته بإعادة قراءة وتأويل للتراث الفقهي الإسلامي، فسيستمر التطويع الذي يمارسه العقل الغربي على واقع المسلمين، بواسطة الدليل الإجرائي الذي يقدمه الزوج العلم والتقنية، وسيجد المسلمون أنفسهم أمام رهانات أخرى، أكثر تحديا مثل ما يحدث الآن داخل التكنولوجيات الحديثة، والحق أن مجرد تفعيل المقاصد كما حصلها الشاطبي وبعده ابن عاشور وعلال الفاسي لن يكون ناجعا، إنما التحدي اليوم يكون بتأسيس تصورات أخرى تمكن من إقرار عقلاني لمقاصد تأخذ بكلية الحياة الإنسانية اليوم وهي في عصر التقنوعلمي.

2 - البيوإتيقا ومقتضى الفطرة السليمة - حيرة العقل الإنساني أمام مقاصد الخلق -:

تؤلف الأخلاق التطبيقية سؤالا محوريا تستقطبه الروح الأخلاقية داخل الحضارة التقنوعلمية الراهنة، فأمام القدرة الهائلة للممكن والإمكان الذين يمتلكهما التقنوعلمي، يستيقظ الضمير الإنساني ليسأل سؤالا استشرافيا، القيم إلى أين؟[1]، إن اتساع السيطرة على الطبيعتين المادية والحية، دفع الفيلسوف الألماني هانس يوناس إلى وصف مشهد رمزي يعلن فيه قائلا ((برومثيوس قد فك القيود بطريقة نهائية، والعلم اكتسب قوى لم تكن له من قبل، وهو يقتصد نزوته اللامحدودة، الأمر الذي يستدعي أخلاقا [...] تمنع من تحول التقدم العلمي إلى لعنة ضد الإنسان))[2]، برومثيوس هذا الإله اليوناني الذي فك القيد واطلع على السر، وهرب من مراقبة الآلهة، إنه رمزية حاضرة في الوعي الحديث الذي أقلب المعادلة في العلاقة الجامعة بين النظرية والتطبيق، وبدأ يمكن من الرغبة الإنسانية المتحللة من القيم على الجسد البشري، وما يتبع ذلك من اختراقات على الصعيد الاجتماعي، مثل استعباد المرأة وتحولها إلى مجرد شيء بكراء رحمها، وتدمير الأسرة عبر الاستخدامات المتتالية لتقنيات الإنجاب الاصطناعي، داخل مجتمع غابت عنه قيمة المحافظة على النسل بمراقبة لأمشاجه الأولى.

ويبدو أن هذا الانزياح الكبير للرغبة وتحولها نحو الاستثمار في البيولوجيا الإنسانية خاصة مادة النسل، قد عين الكثير من المآزق على الصعيدين النفسي والاجتماعي لكل من المرأة والطفل ووجود الأسرة بصفة عامة، إذ كانا - المرأة والطفل -محل تجارب داخل التصورات الإنسانية القائمة على الهوى، لتتشكل أسرة صناعية، لا تبالي بالقيم الإنسانية الحاضنة لوجود مثل هذه النواة

---

(1) **القيم إلى أين؟** عنوان ملتقى عالمي قامت به منظمة اليونسكو 19/سبتمبر 2001 سنة وساهم فيه كبار الفلاسفة العلميين، يبدون انشغالات حول مصير الإنسان تحت سلطة التقنيات الحيوية أشرف عليه كويشيرو ماتسورا الأمين العام للمنظمة في ذلك الزمان.

(2) Hans Jonas: **Principe De Responsabilité Une éthique Pour La Civilisation Technologique** trad. Jean Greisch Flammarion Paris 1995, p. 15.

الاجتماعية[1]، فكان تتبع المآلات النفسية والاجتماعية للتقنيات الحيوية خاصة المتعلقة بالإنجاب، مصدر لحيرة الفطرة السليمة للإنسانية من أجل السؤال عن المصير؟

إن البيوإتيقا[2] هي الحقل الأخلاقي الأشد راهنية، تجلت فيه يقظة الفطرة الإنسانية السليمة، لتسير بتوأدة في ملاحظاتها للتطور الذي يسلكه التقنو علمي في

---

(1) نشرت قناة فرانس 24 روبرتاجا يحقق في حالة الأسر الجديدة، التي مكنت منها البيوتكنولوجيا، عبر تقنية الإنجاب الاصطناعي في حضور بنوك النطاف، ويطرح التحقيق أزمة هذه الأسر التي جلب فيها الأطفال عبر تلقيح من بنك النطاف لا يعرف فيه الأب، وبين الحالة النفسية المزرية للأم التي تتحمل المسؤولية وحيدة، أما الأطفال فيحيون شقاء عارما لأنهم يجهلون آباءهم، إذ المتابعة النفسية لهم أكدت إصابتهم بالعديد من الأمراض النفسية، فهم يبحثون عن الأب مادام لم يمت و لم يطلق الأم فأين هو إذن؟ وهنا تظهر النجاعة الأخلاقية والوجودية للشريعة الإسلامية، في وضعها الالزامات المطلقة لنظام الزواج، وتنظيمها للعلاقات الإنسانية تحت مبدأ العدل.

(2) كان ظهور مصطلح البيوإيتيقا ظهورا مفاجأ داخل الثقافة الفلسفية الغربية المعاصرة، وعلى الرغم من هذه الجدة، فإن هناك عوامل غير مباشرة أدت إلى بروز كل المناقشة التي ميزت هذا الحقل ومكنت منه، فقد سبقت هذا الظهور مجموع تغيرات اجتماعية كبرى رافقت تطور المجتمع الغربي خاصة في الولايات المتحدة الأمريكية، إذ تم فتح النقاش في مسائل مثل الاستقلالية الفردية، الحرية الجنسية، الجنسية المثلية، عدم تجريم الانتحار والإجهاض، وغيرها من القضايا المتصلة بالحرية الفردية، ليفتح ملف الوصاية الأبوية بمفهومها الواسع، مما أدى إلى ضرورة فتح النقاش العقلاني عن هذه السلطة ومدى إلغائها للحرية والاستقلالية وتمكنها من الوصاية على المرضى، وفرض مبدأ ضرورة احترام الذوات، وعليه فقد كان لظهور البيوإتيقا علاقة بمسائل الحرية والاستقلالية، أضف بعد ذلك التطور الهائل للممارسة التقنوعلمية، ومدى امتلاكها لوسائل تقنية جد دقيقة للتدخل في الحياة، مما أدى بالضرورة إلى طرح أسئلة أخلاقية تتساءل عن مدى شرعية هذه التدخلات، كما تتناول المدى الذي قد تصل إليه قدرة هذه التدخلات؟

وبالنظر إلى التطورات الهائلة للبيوتكنولوجيا، فإن البيوإتيقا تكون عبارة عن تساؤلات حول إمكانيات البيو طبي، وهنا أصبح الجدل محتدما حول طبيعة التقنيات المستخدمة، فانقسم المجادلون إلى فريقين: فريق يرى ضرورة الحفاظ على الطبيعة كما هي، دون التدخل في الميراث الطبيعي لها، وفريق آخر يدافع عن إمكان تغيير الطبيعة من أجل خير الإنسانية، وعليه فمن الأفضل الاستمرار في البحث العلمي المؤدي إلى هذا الخير، ولذلك فلا توجد حدود لأخلاق لا تستوعب إمكان التطور العلمي.

سبيل السيطرة على الجسد البشري، ثم لتدخل محاورة حوارا عقلانيا حول المصالح المجلوبة والمفاسد المدروءة، داخل حقل الاستثمار في الحي، وهنا دخل العقل الغربي في إعادة تأسيس للمعايير الأخلاقية التي من الواجب أن تقوم بظلالها على تكنولوجيا الإنسان وصناعة الحي، إنه انفجار أخلاقي يذهب نحو البث في قضايا أخلاقية ترتبط بما يجب فعله وما لا يجب فعله[1]، أمام أوضاع بشرية تستحق البث في مسائل النفس والعقل والنسل، وسيحين مثل هذا السؤال الكثير من التشريعات الخاصة بالموت وبالحياة، بهذا يكون الحوار البيوإتيقي خلاصة لسؤال الفطرة الإنسانية السليمة أمام انقلاب القيم الذي أحدثته البيوتكنولوجيا، وقد نقول مع ابن عاشور مجازا إنه بحث في ((المعاني الحقيقية [...] التي لها تحقق في نفسها، بحيث تدرك العقول السليمة ملاءمتها للمصلحة أو منافرتها لها، أو جالبة نفعا عاما أو ضررا عاما))[2]، إذ خلص الحوار الأخلاقي بضرورة المحافظة على النفس والعقل والنسل.

في العودة إلى معايير تخريج المواقف الأخلاقية في حقل الممارسة البيوتكنولوجية، أثار البيوإتيقيون نقاشا عميقا حول المعايير التي تحكم الكثير من المواقف الأخلاقية، التي نتجت عن النمو المتواصل للآليات التقنية داخل الحياة، وقد تنوعت هذه المعايير بتنوع المرجعيات والاختيارات، بين المتدين والعلماني، ولأن الشريعة الإسلامية تحتد بمرجعية عقدية، يؤلف فيها تكريم الإنسان غاية التنزيل، لتتآلف فيها هذه المرجعية مع غائية تحصيل درجة الإنسانية ودرأ درجة البهيمية، مؤلفة لآليات فقهية تتدخل في الواقع، فمن الواجب أن تحتل جانبا هاما جدا في النقاشات البيوإتيقية المسائلة عن مصير الإنسان، خاصة أن الهم الإنساني اليوم الحائر أمام الوجود الأخلاقي للإنسان، يتطابق مع روح التنزيل المقصدي للشريعة، كما يدلل على مصداقيتها العالمية، والمتتبع لمآلات التصورات يدرك بقوة

---

(1) Gilbert Hottois et Jean Noël Missa: **Nouvelle Encyclopédie de Bioéthique,** 1ére Edition 2001, Deboeck université Bruxelles, p. 125.

(2) الطاهر بن عاشور: **مقاصد الشريعة الإسلامية**، الشركة التونسية للتوزيع، د ت، د ط، ص 51.

العقل بجاعتها اليوم في زمان البيوتكنولوجيا، إنها تحد الإنسان من خطر العدم والتشتت في دروب التيه العقدي والأخلاقي، وعليه فقد مثلت الأسئلة الأخلاقية حول التطبيقات البيوتكنولوجية على الإنسان، عينة دامغة على قيومية الشريعة الإسلامية على الإنسان وحراسته من نفسه، وهي هنا تظهر عقلانية العقيدة، وجدارة التخريج الفقهي الذي يحرس الإنسان من شناعة الخروج عن الروح الحاكمة التي تتميز بها هذه الشريعة السمحاء.

تؤلف فكرة القصد في حد ذاتها، فهما مؤسسا على وسيلة التعقيل، وهي لا تختلف في جوهرها عما يؤلفه الضمير الإنساني من اعتقاد بالقيم الأخلاقية، ويستدل الشاطبي على وصف هذه العقلانية بقوله ((إن الالتفات إلى المعاني قد كان معلوما في الفترات، واعتمد عليه العقلاء، حتى جرت بذلك مصالحهم وأعملوا كلياتها على الجملة فاطردت لهم، سواء في ذلك أهل الحكمة الفلسفية وغيرهم، إلا أنهم قصروا في جملة من التفاصيل، فجاءت الشريعة لتتمم مكارم الأخلاق))[1]، لذلك تلتقي الفطر الإنسانية السليمة مع قصد الشريعة، وذلك في التنسيق حول الوجود والعدم وكذا الصلاح والفساد، فالمسائل التي انتجها التدخل اليدوي في الجسم البشري، متعلقة بالحياة والموت بمعنى النفس والنسل ومآلاتها، وهي قمة المقاصد الكلية التي تحافظ عليها الشريعة، مثل التلقيح الاصطناعي والموت الرحيم وتغيير في الطبيعة مثل التدخل الجيني، وما يؤديه من تأثير على مقصد العقل، واستخدام بنك النطاف وكراء الأرحام وتأثيره على بنية المجتمع لانتهاكه العرض.

هكذا تشترك الفطرة الإنسانية التي تسأل عن الوضع الإنساني داخل الممارسة التقنية، مع المقاصد الشرعية، بما أنها تتعلق بقيم أساسية للحياة الإنسانية منها خاصة النفس والنسل والعقل، وهي مقاربة تمثل بكل وضوح نجاعة هذه الشريعة في محافظتها على الإنسان، ودليل على عمليتها ومحافظتها على هذا الإنسان حتى من نفسه.

---

(1) الشاطبي: **الموافقات في أصول الشريعة**، ج 2، ص 307.

2-1 المقاصد المحققة في الحوار البيوإتيقي:

إن الانشغال الأخلاقي في البيوإتيقا، هو تعبير صريح عن حيرة الفطرة الإنسانية السليمة حول الوجود من عدمه، ودرأ الخلل عن الإنسان عندما يصبح عبدا لهواه ونزواته، وهي عينها الغاية التي تحددها الشريعة برفع الإنسان عن داعية هواه، بما تقدمه من آليات المحافظة على كرامة الإنسان، والحق أن التلاقي في هذا الأمر واضح في انشغال الضمير البشري اليوم بقضايا الإنسان وهو تحت سلطة التقنية تجلى فيما يلي:

أ-إعلاء الكرامة الإنسانية:

لقد أدت عملية التوسيل Instrumentalisation التي جرت على الإنسان في القرن العشرين إلى بناء منظومة حقوق الإنسان، والتي تؤكد على ضرورة احترام الحق الإنساني المبني على معنى مخصوص للكرامة الإنسانية، لتكون الذات الإنسانية غاية وليست وسيلة، مؤلفة لمفهوم الشخص الإنساني بوصفه ماهية أخلاقية خالصة، وعلى هذا الأساس تنبني باقي التصورات، مما يعني المحافظة على حياته ودرء عنه المفاسد الجالبة للعدم، وهو ما ذهبت إليه الكثير من التشريعات لتنظم مسائل متعلقة ببداية الحياة ونهايتها.

ب-المحافظة على الحياة الإنسانية ودرأ التلاعب بمصير النسل:

بالنظر إلى الاختراقات الأخلاقية التي أدى إليها التوسيل، فقد كان إزهاق الروح آلية لإتمام أغراض العلم الوضعي، ولذلك يقع مبدأ المحافظة على النفس الإنسانية على رأس الاهتمام الذي يثيره النظر البيوإتيقي، وهو ما يتضح في قضايا مثل طبيعة الجنين، وما يتبعه من أسئلة حول الحق في الحياة والاستقلالية وغيرها، ومشروعية الموت الرحيم، كما سيثير مفهوم التدخل الجيني تخوفا عارما على مسار العقل والنسل، ومن ثم نهاية الإنسان.

ج-الإحسان إلى الإنسان:

ولأن الغاية من التطبيقات البيوتكنولوجية هي إحداث نهضة جديدة في ميدان الطب، فإن أهم المبادئ التي يتم تفعيلها داخل النقاش البيوإتيقي هو فعل الخير

للآخر، وهو الإنسان بوجه العموم، من كونه جنينا إلى حصول بلوغه، بل وهو على شفير الموت، وهي أحوال يخرج فيها الإنسان عن الحالات العادية، وقد انحصر الاختلاف بين التصورات حول طبيعة الخير الذي من الواجب تقديمه لهذا الإنسان، ولأن هذه التصورات تجتمع في مجرد المنافع الدنيوية فقد اعتمدت مرجعيات تؤول في مجملها إلى تصورات حقوق الإنسان، وما تجلبه الفلسفتين النفعية والديونطولوجية الكانطية من تصورات عقلانية حسب مقتضى الفهم الحداثي.

2-2 مقاصد الشريعة الإسلامية وتفعيل الفطرة السليمة درءا للخلل على الإنسان في الدارين:

من الجلي أن اليقظة الأخلاقية الراهنة، لا تعني العالم الغربي فقط، فالحداثة مرتحلة وتقتحم العوالم الإنسانية باختلاف ثقافاتها، وهي تضع أمام العقل الإسلامي تحديات هائلة، مما يستوجب شحذ الآليات العقلية للدفاع عن الذات، وذلك ضد الاختراقات التي تنتقل عبر التدابير الطبية الخاصة بمصير الإنسان البيولوجي، وما يتبع ذلك من مطالب رغائبية، تبادل فيها الإنسان الأدوار مع الله مثل التدخل الجيني، وما يعنيه اختيار طفل على الطلب، وغيرها من آمال بشرية، خرجت عن تصور الفطرة السليمة، ووضعت النفس، والعقل، والنسل والعرض في انقلاب قيمي غريب، تهافتت معه العادات الإنسانية المتواطأ عليه، لتسلك في ذلك سبيل التصور القائم على الذهاب ما وراء الخير والشر.

إن الشريعة الإسلامية نظام متكامل من الغايات والأفعال العاملة على تحقيقها، فأسسها الكونية المعبرة عن حكمة الصلاح، تقدم ذاتها بوصفها الخطوط العامة، التي تمكن من التنظير للمجتمع الإسلامي، لتدرأ عنه آفات المفاسد التي سقطت فيها مجتمعات أخرى، إذ تمكن هذه الحكم من بناء أحكام ضابطة للسلوك، تكيف أوضاع المجتمع حسبما تقتضيه الغايات النهائية للشريعة، وبالنظر إلى البنية المعقولة للمقصد، وانبنائه على مفهوم الفطرة السليمة، فإن فقه المقاصد يدخل بحق العقل الإسلامي في النقاش العالمي الدائر حول جدوى التدخل اليدوي

في الجسد البشري ((فالفطرة الصادقة هي مقدمات وآراء مشهورة محمودة أوجب التصديق بها))[1]، ولذلك تتوافق عملية العناية المرافقة للمريض[2] مثلا، مع مقصد إحياء النفس، وتتناقض فكرة الموت الرحيم مع هذا المقصد، وتتخذ اللجان الأخلاقية من مسألة الموت الرحيم، موضوعا للنقاش الأخلاقي العقلاني، بالنظر إلى الخلل الأخلاقي الذي قد يحدث من جراء التشريع القانوني لفكرة القتل الرحيم، ولا يزال العقل الغربي في حالة أخذ ورد حول هذه القضية، نظرا للخلل الأخلاقي المجلوب من فكرة قتل الإنسانية لبعض أعضائها، ويبدو أن جهل العقل الغربي لجدوى المعنى الروحاني في حالات الابتلاء، هو الذي قاد في نهاية المطاف إلى مناقشة فكرة القتل الرحيم، وتشريعها في بعض الدول كما هو الحال في الأراضي المنخفضة.

يكون التكريم ماهية الإنسان الأساسية في الخطاب القرآني، وهو إعلان عن تميزه واحتلاله قمة التراتب في سلم الكائنات الحية في الكون، بل إن الإنسان سيد مكرم بما أنه يعتلي الخلاقة وتسير كل الموجودات في فلك خدمته تسخيرا وتذليلا، كما تعبر الشريعة عن أهم مظاهر هذا التكريم، فما أنزلت إلا زيادة في تكريمه وتحويله من منزلة البهيمة إلى منزلة الإنسان، إخراجا له من داعية الهوى الذي تمكن منه ضروب الغفلة الإنسانية، وهنا تتحدد جملة أسئلة فطرية أهمها حول الوجود الإنساني من عدمه، وهو السؤال نفسه الذي يحير العقل البيوإتيقي الآن ليشحذ آليات المحاججة العقلية، حول ما يجب فعله من عدمه في مادة الحياة؟

والحق أن المقاصد التي أنبنت تحقيقا لها الشريعة بوصفها آيات تكليفية، أهمها المحافظة على النفس والنسل والعقل هي عينها موضع السؤال داخل النقاش العام الذي يدور في أوساط البيوإتيقيين، كما أن الخوف الذي هز الإنسانية، من التجاوزات التي قد تحدثها البيوتكنولوجيا على صعيد الوجود البشري، تكون

---

(1) الطاهر بن عاشور: **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص 57.

(2) العناية المرافقة للمريض ترجمة لمصطلح ظهر في الولايات المتحدة الأمريكية Les Soins Palliatifs، وهو إجراء طبي يمثله اختصاص كامل، حيث تتركز العناية الطبية والنفسية والاجتماعية وكذا الروحانية، على المرضى الذين هم في آخر أيام الحياة، وهو إجراء خفف إلى حد كبير الطلبات على الموت الرحيم.

الغاية منه هي المحافظة على هذه المقاصد، فسؤال المصير المجهول هو ما يؤرق الفلاسفة، ويدفع إلى ضرورة الحيطة والحذر.

يعتني علماء المقاصد بالتعليل القائم على المصلحة، كما يعتني البيوإتيقيون بالمنفعة المجلوبة إذا كنا بصدد التجريب على الجنين، أو ممارسة الموت الرحيم على المرضى مثلا، وهنا يشترك التعليل المقاصدي مع التصور البيوإتيقي في المقاربة الغائية، والسؤال يتأرجح هنا بين الصلاح والمنفعة؟ لتتحدد المخالفة بين القيمتين، فالصلاح يرتكز على الزمنية الممتدة فـ ((إحدى خواص العمل الصالح هي أنه لا ينقطع ولا يزول، وما ذاك إلا لأنه اشتغال بالباقي الذي لا يفنى))[1]، أما المنفعة فتركز على الزمنية المقتضبة، لتنظر المنفعة إلى المقايسة الآنية المرتبطة بالقيم المادية، فلا ضير أن نعامل جنين الإنسان كما نعامل جنين الحيوانات الأخرى، إذا كان الأمر متعلق بالمنفعة الإنسانية الحاضرة، أما الصلاح فتأسس على المقايسة الممتدة بين زمانين، ويركز على قيمة الإنسان بما أنه من تم تكريمه، وهو من أأتمن على الحق، لذلك يكون الجنين مالك للحقوق مكرم بوصفه آية وليس ظاهرة، استودعه الله الفطرة الأولى حينما أشهده على الوحدانية في ظهر الغيب، وألهمه قيم التزكية وهي عينها القيم الأخلاقية التي تميز هذا الجنين بوصفه- كما يقول بعض البيوإتيقيون -شخصية إنسانية محتملة، وهنا تتجاوز المقصدية فكرة النفعية، فهي محاطة بالأخلاقية الصاعدة إلى الأفق الأعلى البعيد المدى، أما الأخرى فقد ارتبطت بالمصير في الحياة الإنسانية المادية، ومن ثم فهي تخلد إلى الأرض، وتركن إلى القيم التي تقاس بمدى الرغبة المحققة في الآن الزائل.

هكذا تولي المقاصد الأخلاق دورا مركزيا، بما أن الصلاح وهو قيمة أخلاقية، والمهيمن على العملية التعليلية برمتها، ولذلك تمكن فكرة المقاصد من بناء منظومة فكرية هامة داخل الروح المعاصرة التي لفها ضيق العدمية، لتحملها نحو السعة حيث يمتزج الصلاح الآني بالصلاح القادم في عالم السعادة الأبدية، وهو حسب تعبير الأستاذ طه عبد الرحمن حمل من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية

(1) طه عبد الرحمن: **سؤال العمل – بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم –**، ص 255.

الذي هو ((عبارة عن اتصال روحي ينبني فيه التخلق الخارجي على التخلق الداخلي، جاعلا الصلة بالإنسان يزدوج بباطن الصلة بالله، كما ينبني فيه التكليف الوجودي على التكليف الشهودي، جاعلا حق الاختيار يزدوج بواجب الاضطرار))[1]

3 – مقاصد الشريعة وتأسيس ماهية الشخص الإنساني:

لقد قادت الافتراضات التي تنتهي إليها البيوتكنولوجيا، على صعيد تغيير الحياة، بداية من الجنين إلى الحياة على شفير الموت، إلى سؤال عن طبيعة الشخص الإنساني، والمعايير المحددة لمن هو الشخص، مثل هل يعتبر الجنين شخصا إنسانيا؟ أيكون الإنسان الذي يحيا حياة نباتية في غرفة الإنعاش شخصا إنسانيا، تجري عليه معايير الكرامة، التي حددتها لوائح حقوق الإنسان؟ باختصار ما هي المعايير الضابطة لماهية الشخص الإنساني بما أنه مميز بالكرامة؟

ولأن المسلم يحيا أزمة العقل المستقيل، فقد تقرر أن التصور المسيحي هو من وضع معايير الشخص الإنساني، بالنظر إلى تصورات البنوة بين الله والإنسان[2]، كما تأتي الفلسفة الكانطية في مرتبة التعقيل لمن هو الشخص الإنساني في العصر الحديث، لتفرض المعيار الأمثل لذلك فتجعل من الإنسان غاية وليس وسيلة[3]، وفي تصفح هذا التصور الغربي عن ماهية الشخص الإنساني، لا ينال العقل الإسلامي حظ تقديم مفهوم الشخص الإنساني البتة داخل الفضاء الحضاري الراهن، ويتم إقصاؤه من أداء المفهوم وإحاطته بالمعايير التي يتميز بها، في حين أن تركيز الشريعة الإسلامية على الحقوق الإنسانية، بداية من الوجود وهو المحافظة على النفس، نهاية بالجانب الاقتصادي وهو ما يشير إليه مقصد المحافظة على المال، يبدي تصورا عميقا عمن هو

---

(1) طه عبد الرحمن: **روح الدين – من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية–**، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، الدار البيضاء المغرب، ط 2، 2012، ص 476.

(2) **Grand Dictionnaire de La philosophie**, Larousse CNRS Editions, 2003, Montréal, Québec, Canada p. 778.

(3) كانط: **أسس ميتافيزيقا الأخلاق**، ترجمة فتحي الشنيطي، موفم للنشر الجزائر، د ط، 1993، ص 302.

الشخص الإنساني. كما أن إحاطته بالتكريم والتقويم الحسن، يعني تصـــورا آخـــر للكرامة الإنسانية تختلف عن مفهومها في الفلسفة الغربية، ذلك أن الفصل في الأمـــر بدأ معلنا ككلية عقدية وهو الخلق في أحسن تقويم، ليس بواسطة الخلقة فقط، بـــل بحسن الخلق الذي أساسه هو طاعة مطلب الأمانة المكلف بها.

يبدو موضوع الشخص موضوعا مركزيا، بالنظر إلى الاستخدامات العلميـــة والنفعية التي يمد بها الجسم البشري العلم الحديث وتطبيقاته، ليبدأ النقاش حـــول معايير الشخص الإنساني، خاصة أن البيوتكنولوجيا تأخذ هـــذا المفهـــوم عـــبر الصيرورة التاريخية للإنسان بدأ من الخلايا الجنسية، مرورا بالخلايا الجنسية الملقحة، إلى الجنين الذي أثار نقاشا واسعا حول شخصيته الأخلاقية، وكذا مرورا بمســـألة الإجهاض إلى الاستخدامات التقنية للخلايا الجذعية[1]، إلى الاختبار الجـــيني ومـــا فرضه من تصورات أنطولوجية حول مفهوم الكمال البشري بواســـطة الـــتحكم الجيني، ثم التحول إلى معضلات أخرى مثل الموت الرحيم، واستغلال الأجساد في الحالة النباتية في مضمار البحث العلمي، وحقوق الإنسان بصفة عامة، وحقـــوق المريض بصفة خاصة، ومن الجلي أن هذه المسائل تصب في القضايا الـــتي توليهـــا الشريعة الأهمية الكبرى في تتبعها للأحوال البشرية من الفرد إلى الجماعة، فما هي معايير الشخص الإنساني في الشريعة الإسلامية؟

3-1 صفة التكريم وحلول الإنسان في منزل السيادة بوصفه عبدا لله:

تخلص المحاججة الغربية حول المعايير التي تميز الشخص عن غـــيره باعتبـــاره منفصلا عن البعد الروحاني، لينقسم الجدل إلى موقفين: من يراه جديرا بالاحترام، لأنه تحول إلى حامل للقيمة في قلبه، وهو يمتثل للفعل بوصفه إله كما هـــو حـــال الفلسفة الكانطية، أما الموقف الثاني فتمثله الفلسفة النفعية التي تحولت إلى حساب مادي، يعتني بما يقدمه الجسد البشري من إحساس موضعي أولا، وإذا فقد هـــذه

---

(1) Anne Fargot - Largeaut: **Embryons, Cellules souches et thérapies cellulaires**, Publie dans **Ethique D, Aujourd'hui**, Sous la direction de Monique Canto - Sperber, p. U F, Paris 2004 p. 45.

القيمة المادية، قد زال عنه وصف الشخص الإنساني، ويبدو أن هـذه المحاججة تنتهي إلى خلاصة مشتركة، هي قطع الصلة بعالم الغيب المرجح لعقلانية عـالم الشهادة، والتحول إلى غائية إنسانية محضة، لتصور وجوده عبر جدلية اللذة والألم، وهو ما أدى إلى تناول فكرة الخلود، وإبعاد الشيخوخة بوصفها شبح قبيح يهـدد الإنسان بالعدم، والدخول إلى مجالات التجريب على الجنين من أجل كشف سـر الحياة، ومحاربة الموت بوصفه طارئ على الحياة، إن انقطاع الوصل بين عالم الغيب والشهادة، هو ما فتح الرغبة الإنسانية على مصراعيها بغية الخلود، والتحول عـن القدر وتغيير الطبيعة تطويعا، من أجل بقاء أطول على الأرض بل الخلود فيها.

وعلى الرغم من أن التصور الإسلامي يغيب تماما، عن تقديم صورة عمن هو الشخص الإنساني داخل الأوساط البيوإتيقية، فهو حاضر منذ بداية الإنسان علـى الأرض، ذلك أن خاصية التكريم أولته التميز منذ البدء، وجعلته خليفـة بـإقراره الوحدانية، وسجود الملائكة له، ثم بتكليفه بأداء الأمانة، من هنا تتميـز الرؤيـة الإسلامية عن الرؤية المسيحية التي تقول بالبنوة وهو رباط وجداني إلى الـتمكين لفكرة المسؤولية الأخلاقية على الكون، بدرجتين: درجة التكريم، ودرجة الأمانة، وهما صورتا الشخص الإنساني في السياق العام الذي يجعلـه عبـدا لله اختيـارا واضطرارا، فالكرامة الإنسانية هنا تبدأ من صفة التكريم، وتتأصل بصيغة التكليف، وعليه تؤلف الأخلاق عند هذا الشخص اعتبارا وامتثالا، ممـا يـؤدي إلى عـدم اختراق صفة التكريم، وتمتين صفة الائتمان لتزول وحشة الرغبة المقصية للجانـب الروحاني، هنا تؤلف مقاصد الشريعة فلسفة عامة تؤسس المقدمات الأولى لحضور الشريعة حضورا عالميا و«لكي تأخذ الدراسات المقاصدية مداها المنهجي وتصـبح جزءا من المحددات المنهجية والمعرفية، وتؤدي دورها في معالجة الأزمـة الفكريـة لابد من التركيز على (المقاصد الكلية) للرسالة الخاتمة والشريعة التي جاءت بهـا، حيث أن (المقاصد الجزئية) التفصيلية ستبقي الفكر الإسلامي المقاصدي حبـيس الدائرة الفقهية التقنينية التي مهما اتسعت فتبقى ضيقة»[1] وهذه المقاصد الكليـة

---

(1) جمال الدين عطية: **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي الأردن، دار الفكر بدمشق، ط 1، 2001، ص 227.

تتوافق مع المعايير الأخلاقية التي تعمل الخطابات الأخلاقية على طرحها داخل النقاشات البيوإتيقية، وتزيد عليها باعتبار الفضاء الروحاني محيطا بها جاذبا لها نحو المشروعية.

3-2 الإحاطة بالوجود، قيمة النفس العقل النسل والعرض:

يخلص الفكر الغربي في مناقشته عمن هو الشخص الإنساني، إلى تحديد أطره العامة والتي تم تلخيصها في المراتب التالية:

- **مراتب الشخص الإنساني:** في تحليل طبيعة الشخص الإنساني في التصور الغربي يمكن تمييز مراتب هذا الشخص كما يلي:

أ- **الشخص البيولوجي:** يعبر أولا عن الموجود الفيزيائي، وهولا يختلف عن الشيء الملقى في الزمان والمكان، إنه يشير إلى الجسد البشري، بما أنه تمظهر لظاهرة طبيعية، وهو أيضا المجال الذي تتجسد فيه أفعال الشخصية الأخلاقية، إنها الأداة التي تعمل بواسطتها هذه الشخصية الأخلاقية، حتى أن الشخص البيولوجي، لا يمكن أن يطلق على جسم الحيوان، بما أن الجسد البشري يؤدي وظائف تتميز بالتعقل[1]، غير أنه المحل الذي يجري عليه التدخل اليدوي، وهو كذلك موضع التغيرات التي يفرضها هذا التدخل.

ب- **الشخص الأخلاقي:** يعبر عن الموجود الفردي، بما أنه يمتلك طباع تمكن له المشاركة في المجتمع، إنه تعبير عن الوعي بالذات والعقل، وتعبير عن القدرة في التمييز بين الحق والباطل، والتميز بوعي القيم، والعمل بواسطة دوافع معقولة، تمتلك قيمها بذاتها، يمكن الدفاع عنها أمام كائنات أخرى عاقلة[2]. ولذلك يجب اعتبار الإنسان، شخصا عندما يحقق أدنى مستويات المسؤولية، ما يعني أنه كائنا أخلاقيا.

---

(1) **Lalande: vocabulaire technique et critique de la Philosophie,** 17 éme édition, 1991, p. U F. p. 759.

(2) Ibid. p. 759.

ج- **الشخص الأنطولوجي**: يتميز بالبعد الميتافيزيقي، وهو الجوهر الفردي العاقل الذي يتميز بخصوصيته، وكذا بانتمائه إلى العالم الروحاني، يختص الوجود الإنساني ببعده الأنطولوجي الجامع بين أبعاد الكينونة الإنسانية، وهي الحضور العاقل، الوجود الأخلاقي الذي يعني تأسيس لوجود مرتبط بالقيم، وتجمع القيم هنا بين القيم الروحانية والقيم الأخلاقية.

د- **الشخص القانوني**: إنها صفة الموجود الذي يمتلك حقوق وواجبات محددة بواسطة القانون، ولذلك يمكن القول أن العبد لا يمتلك صفة الشخصية القانونية، فهو فاقد للحقوق[1]، أي خاصية الشخص الحقوقية، هي الشخصية التي لا تعتبر الإنسان كحضور مادي فيزيائي، إنه الشخص بما أن حضوره يعني مجموع حقوق وواجبات.

يجمع الفلاسفة على وجود اختلاف بين الموجود البشري والشخص الإنساني، فالشخص يتميز بحضور القيمة والغاية في تأسيس كيانه، وهو ما يعني أنه مناقض تماما لمفهوم الشيء الذي يعني الترادف مع الثمن، وعلى الرغم من هذا الإقرار فقد تم التركيز على الجانب البيولوجي، ويتجلى هذا في الاختبارات التي تجرى على الجنين من أجل تكميل البالغ، بحيث يخلص الجدل إلى افتقاد الجنين صفة الكرامة الإنسانية، ليكون وسيلة في سبيل غايات أخرى.

وعلى الرغم من الغياب الكلي لنظرية عن مفهوم الشخص داخل التصور الإسلامي، تمكن لنفسها الوجود داخل التصورات العالمية، فإن العقيدة والشريعة عبر أسسهما المعقولة يمكنان من بناء مفهوم للشخص، خاصة أن الإسلام أحاط الإنسان بالتكريم والرعاية، في كل أحوال وجوده في اليسر والعسر، ويظهر هذا التأسيس عبر البنية المتميزة للتشريع الإسلامي والتي تفترض ما يلي:

- **حالة اليسر والتكامل الجسدي الأخلاقي الاجتماعي**: إن مركز التشريع في الإسلام هو الإنسان موصولا بالله، وهي المرتبة الأولى لتشخصنه، وبالنظر إلى

---

(1) Op.cit., p. 759.

نزوله في مرتبة الخلافة فقد رعاه الشرع عبر تفصيل لأحواله المادية والمعنوية، حفظا لنفسه ترغيبا في إحيائها، وإنزالا للقصاص على من أماتها، وهو هنا محاط بجهاز قانوني لحماية النفس من الإزهاق، ولذلك تكون أول حقوق الإنسان في الإسلام هي الحياة، وستترتب على هذه الدرجة الأولى لمقصد حفظ النفس رعايتها من الناحية البيولوجية، ذلك أن الجسد هو ما يجسد أعمال الأمانة ومسؤولية التكليف، أما العقل فهو مقصد ينبني على سلامة النفس، وهو ما يمكن من أداء فعل المسؤولية ويرجحه، كما يجعل من القيم الأخلاقية معقولة عبر الفطرة التي يتميز بها الإنسان، ولأن وجود النفس يفترض الامتداد عبر النسل وبناء للمجتمع، حافظت المقاصد على الحقوق التي ترعى الأسرة مثل حرمة الزواج، وإحاطة العلاقات بضروب المراقبة حتى ينعم النسل بمعرفة نسبه، ثم بالطمأنينة النفسية والرعاية الاجتماعية، الذي تكفلهما الأسرة القائمة على المودة والرحمة.

- **حالة العسر والمحافظة على قيمة الوجود:** لم ينظر الإسلام إلى الإنسان في الحالة السوية فقط، إنما شرعت الرخص والعزائم بغية مراعاة الإنسان في حالة الضعف والمخمصة، ولذلك يبقى مفهوم وجود الشخص داخل أحوال العسر والمخمصة حفاظا على وجوده، حتى وإن فقد الإحساس بكونه جنينا لأيام أو مريضا في غرفة الإنعاش، وهو ما تدل عليه قيمته في حد ذاتها، وكذا الحقوق التي تنبني على الحق في رعاية هذا الوجود، هنا يتميز الإنسان بكونه شخصا حتى ولو كان جنينا لا يعرف حق الدفاع عن نفسه، أو شيخا على شفير الموت، وكذا معوقا ومجنونا، بما أن المقاصد الشرعية دققت في حقوقهم ومكنتهم منها، عبر آليات فقهية مختلفة.

بالنظر إلى مركزية الإنسان في الشريعة الإسلامية، وتمكينه القيمة لأنه مكرم حامل للأمانة، خليفة في أداء هذه الأمانة، سيكون مفهوم الشخص موسعا من حيث مقصدين المقصد العقدي الذي يقرره حضور الدين، والمقصد التشريعي حيث الإحاطة الكاملة بالواجبات والحقوق.

4 – المآلات الاجتماعية لبيوتكنولوجيا بداية الحياة

الأسرة الفردية والتقنيات الإنجاب:

لوحت الفلسفة اليوناسية بضرورة أن نحيط أنفسنا بالحيطة والحذر، ونتوجس خيفة من مستقبل مجهول، حتى ننجو من الأسوأ فـ ((المورثات المعدلة جينيا تشكل خطوة إضافية في مسيرة التحكم: لم يعد الأمر يقتصر فقط على تحديد طبيعة الجينوم، وإنما العمل على تعديله بإضافة جينة مفيدة))[1]، وتنبه آن فاغو لاجو Anne Fagot -Largeault إلى خطورة تحول الأدوار بين الإنسان والإله في حقل البيولوجيا والبيوتكنولوجيا، فهل سيؤدي الدور الإنساني اتقانا أكبر لفعل الإله؟[2] أم أن الصناعة البشرية لن تنج من النقص، ونقص التدخل في القوانين البيولوجية يحيل مباشرة إلى العدم والنهاية.

كان القرن العشرين قرن التحولات الكبرى بالنسبة للإنسانية، تحولت فيه القيم نحو معارك كبرى، تحت طائلة الفلسفة النسبية وأحقيتها في التفسير، لقد بدأ القرن الحالي بسؤال يعمق أزمة القيم، هل الإنسانية أمام تحول للقيم، أم أفول لها؟[3]

عبر هذه المرجعية الصراعية للقيم، حيث قامت معارك بين المعايير والقيم، حسم الأمر فيها إلى فناء القيم وزوال كل علاماتها المنطقية، لتشهد الحضارة الحالية، حالة خاصة تساوق فيها العلم والثقافة، وهو ما تبين عنه التأويلات السوسيولوجية للممارسات البيوتكنولوجية، وتحولها إلى معامل لبنية مجتمعية جديدة، تحولت فيها التركيبات الاجتماعية ((لقد تداخلت التقنية مع المجتمع وفق آليتين، أنتج المجتمع التقنية بفعل التحدد، فيما ردت التقنية بتأثيرها الارجاعي على

---

(1) جاك تستار: من الخدعة الجينية إلى المستند الجزيئي، مؤتمر القيم إلى أين؟، مؤلف جماعي بإدارة جيروم بيندي، ترجمة زهيدة درويش جبور، جان جبور، منظمة اليونسكو دار النهار بيروت لبنان، ط 1، 2004، ص 393.

(2) Anne Fagot -Largeault: **Lhomme bio-éthique,** Maloine S.A. Editeur, 1985, p. 16.

(3) Raymond Boudon: **Déclin de La Morale Déclin des Valeurs,** 2éme édition, 2003, p. 15.

المجتمع من خلال تعديل تقاليده»[1]، وهو ما تبينه على الأقل وسائل تحديد أو تنظيم النسل من إفراز لقيم جديدة داخل أسرة، تبني تركيبتها القيمية حول الاختيارات الفردية، فلم يعد يرغب في كل طفل، بل وجوده مرهون بقراءة للواقع، وتأويل للمستقبل، ولذلك يكون هذا الطفل مشروع مرهون بالذاتية وتحليل لنتائج واقعية تكون في أغلب الأحيان اقتصادية.

إن الروح الإنسانية الآن قد غيرت أصولها الاجتماعية، فإذا كانت الحداثة انقلاب وتحول وتوجس من القيم، فقد مكنت على الأقل من بنية منطقية عقلانية ركزت على الإنسان، فإن ما حدث فيما يصطلح عليه المجتمع مابعدحداثي هو انقلاب كامل للسيطرة على الوعي الأكسيولوجي، لتكون المسألة الاجتماعية في قلب المخاطرة، فـ «التقدم العلمي وتقدم علوم الحياة [...] يمثل انتصار لذكاء الإنسانية، ويشكل في الوقت نفسه تحديا كبيرا لحياة هذه البشرية نفسه»[2]، فتأسست جدلية تضع قيم الحياة والتكيف على رأس هرم القيم، ولذلك تجدها تضحي بكل تصورات القيمة في سبيل إثبات نجاعتها في مادة الحياة، فتكون الأسئلة والأجوبة الأخلاقية جملة، تحت علامة السؤال البيولوجي.

إن العمل الحيوي يتواصل بعرى وثيقة بمطلب الإنجاب، ومن ثم يضع مؤسسة الأسرة بوصفها نواة المجتمع هي الأخرى في مجال التحولات الكبرى، من حيث العلاقات التي تتحول نحو بنى قيمية مغايرة للمعهود، وكذلك من حيث البنية التي بدت تتخذ أشكالا جديدة لتمدها الاستقلالية بمنطق المشروعية، ثم من حيث المجال العاطفي الذي هو البيئة الحاضنة لوجود الأسرة الإنسانية على الإطلاق، وهو الذي يمدها بالمعنى ويبرر وجودها، ولأن البيوتكنولوجيا لا تأبه بما هو إنساني، فهل ستخل التركيبة الجديدة لتصورات الأسرة المعدلة بيوتكنولوجيا بالقيم الإنسانية التي سارت عليها الإنسانية طويلا؟ أم أننا على عتبة تحول آخر يحمل الإنسانية نحو

---

(1) جيروم بيندي: **العقد الطبيعي والتنمية في القرن الواحد والعشرون، مؤتمر القيم إلى أين؟** ص 309.

(2) روشي إيدا: **أخلاقيات علوم الحياة ومستقبل الكائن الحي، مؤتمر القيم إلى أين؟**، ص 355.

أشكال اجتماعية مترقبة أكثر تطورا؟ أليس التصور الجديد للأسرة وقد أتيحت لها تقنيات الإنجاب واختيار الجيني يعود أصلا لتركيبة ثقافية وتصور أكسيولوجي، يؤول مباشرة إلى العلامة التي ميزت الإنسان الحديث وما بعد حديث وهي العدمية المتبوع بممارسة وجودية تعني نسبية القيم، حيث تتأصل كل التفسيرات المادية بما فيها التفسيرات الجينية. أي معنى يكون للذات وقد تجاوزت حد الامتثال إلا من أمر ذاتها؟ ألا تشير الخلاصة البيوإتيقية إلى أن نظام الوقائع قد تحكم في نظام القيم، ومثل بالنسبة له حالة للبث الفوري؟

4-1 زوال المقاصد الفطرية والأسرة العنكبوتية:

لقد طرحت الإمكانات الهائلة للبيوتكنولوجيا في مادة تحويل الطبيعة الإنسانية، سؤالا فلسفيا لا يمكن تجاهله هل نستمر في تعريف الإنسان وفق معاييره المعهودة، أم نتحول نحو تصورات أخرى تحملنا نحو آفاق أخرى غير معروفة؟ هل هناك طبيعة إنسانية موحدة أم نحن أمام شكل للدمى الروسية لا تتحدد أحجامها، وتتحول دون انقطاع؟ ليكون بذلك الإنسان هو ذلك المجهول الأكبر، أليس من الممكن الآن أن نتحول نحو المادة الجينية لنعرف الإنسان تعريفا آخر؟

بما أن البيوتكنولوجيا تعمل تحت توجيه ثلاثي الأبعاد، الرغبة -ببعديها الفردي والهيدوني -، الحياة والطبيعة، فإن إعادة إنتاج الأشكال المأمولة للإنسان، تقترن بضرورة تحويل المفهوم الأنطولوجي تحولا جذريا، أما فيما يلزم عن الحياة الاجتماعية بما أنها شكل الوجود معا، وهي بنية تتحرك عبر المفهوم الأخلاقي الكلاسيكي وهو الغيرية، فيبدو أنها تتحول بدورها لتتمركز حول المفهوم الفردي الأشد نووية، كما تتحول القيم الاجتماعية إلى الائتمار بأمر القيم الفردية، وهو ما يستدعي تحليل السوسيولوجيا بمنظور مغاير، إذ تبديه أشكال العلاقات الإنسانية والروابط الاجتماعية، التي تنتج عن التصورات الجديدة للممكنات البيوتكنولوجية في مادة التلقيح الاصطناعي، وما ينتج عنه من فرضيات أخرى، من بنوك النطاف، وتحسين النسل، والأم الحاضنة أو البديلة، إنها أدوات تجعل من الإنسان وسيلة والغاية تنحصر في تحقيق الطموح الفردي المتحلل من كل قيمة إلا من قيمة

الفردية، ومثل هذا التراتب الغريب في التواصل الاجتماعي، والناتج عن الممكنات البيوتكنولوجية، لا يعني تغير في شكل العلاقات الإنسانية، بل إن تحليل أشكال الاحتواء الإنساني داخله، يحيل إلى أن الأمر لا يبدي تغير في القيم يوشك أن يؤسس منظومة جديدة، بل هو أفول وانهيار لها، وهو ليس شكلا مجهولا بل إن التركيبة الإنسانية التي تجعل من الأنانية منطلق التحول لغايتها تؤول حتما إلى مثل هذا المتغير الأكسيولوجي.

4-2 شكل الاحتواء بين الغيرية والفردية والرهان البيوتكنولوجي-زوال قيم المودة والرحمة-:

تطرح الصورة الجديدة للعلاقات الإنسانية، تحت مادة الإنجاب الاصطناعي أسئلة خطيرة، ذلك أن أول قيمة تنطلق منها هذه العلاقة، هي قيمة الفردية، وهي قيمة ترهن ضرورة بالتركيز على الذات قبل كل تضحية اجتماعية والتحول إلى الآخر، ولا نعني بذلك ضمور القيم الانسانية من حب وشفقة ورحمة، التي تجعل تبني الأطفال، وتربية اليتيم أحد القيم التي مارستها الإنسانية طويلا، بل إن البداية الأولى لشكل العلاقة بين أصحاب الأمشاج الأولى، وهما المرأة والرجل تفتقد أسس العلاقات البانية للأسرة التي تحتضن أطفالا مرغوب فيهم، وهي العلاقة الجنسية التي تزيد في ارتباط المرأة بالرجل، والاندماج بينهما يؤلف قاعدة عاطفية معقولة للأسرة وبقائها، ومؤلفة للظروف التي تحتضن هذا الطفل، وتجعل من وجوده مشروعا للحياة والعاطفة والعقل.

إن تصورات التلقيح الاصطناعي، وما اقتضاه بعد ذلك من تصور عن مادة أولية مخزنة في البنوك تتبادل حسب الضرورة، قد غير خريطة العلاقات الإنسانية، ونفى الصلات الحقيقية لبناء الأسرة، وهو ما تشهد عليه حالات الأسر الفردية، حيث تعيش أم عازبة مع مجموعة من أطفال يجهلون آباءهم، وقد تبين من تتبع هذه الأسر، أن هناك أزمة هوية، وخواء عاطفي واغتراب اجتماعي عند هؤلاء الأطفال، ناهيك عن اختلاط الأنساب الذي سيحدث في آفاق المجتمع وقد ألفت مادته الأولية مخزون مشترك يدخل في حقل التبادل الاقتصادي.

أما عن الوسائل التي اتخذتها البيوتكنولوجيا في سبيل معالجة العقم، فقد أحدثت ثقبا غائرا في بنية العلاقات الإنسانية الطبيعية، خاصة إذا حضرت الأم الحاضنة، حيث تتفكك صورة الأمومة، ويرث الطفل المولود شكل من العلاقة الأبوية ثلاثية الأبعاد، وفي بعض الأحيان رباعية الأبعاد، بل وخماسية بما أن بنوك الأمشاج قد تجعل من العلاقات الإنسانية متعددة وكثيرة، وهو ما يحدث بعد ذلك هوة سحيقة في الهوية، لدى هذا الطفل ستتسع باتساع العمر، ألا يتحول شخصه بتقدم العمر إلى ضرب من الآلة التي تخلصت من كل بعد إنساني، خاصة أنه يعرف كيف تخلت عنه الطبيعة وتعهدته الصناعة؟ لذلك يمكن التساؤل عن حالة طفل تم تلقيحه تلقيحا اصطناعا من أبوين مجهولين تبرعا بأمشاجهما إلى بنك حيوي، إنهما الوالدان البيولوجيان، ثم احتضنته أم تتبرع برحمها بوصفه وعاء تجاريا، ثم يتبناه أبوان في أسرة التبني، فكم هي آلام هذا الطفل النفسية، وكم هي عذاباته الاجتماعية، وقد خضع طول صيرورته الحياتية، لنرجسية تؤول إلى فردية افتقدت تصورات الروح الإنسانية، التي لن تكتمل إلا بوجود الغيرية، ولأن الهندسة الوراثية التزمت بتفسير الانتماء فقد طالب «الوالدان البيولوجيان لجيسيكا دوبوبر وكيمبرلي ماير، بتأكيد الوراثي على حياة طفليهما الذين رباهما آخرون»[1] وهي حالة من الاعتراف تمكن منها الفطرة الإنسانية.

إن التصورات الإنسانية والأخلاقية في مادة القيم، تقر بحق الطفل في اعتباره شخصا إنسانيا منذ الأمشاج الأولى، فلا يمكن اتخاذه مجرد وسيلة وحق، ذلك أن ضروب التصورات الخاصة بالإنجاب والتحسين، تحيل إلى تركز نرجسية مفرطة، في قلب العملية الغيرية للعلاقات الإنسانية الاجتماعية، ولقد أدت هذه النرجسية، إلى فقدان العلاقة الأبوية، وتناسى كل من المرأة والرجل علاقات المودة والرحمة التي تؤلف لب الصلة بينهما، وتحولا إلى البحث عن الوسائل الأصعب لعلاج العقم، وجعلا من الطفل مجرد وسيلة مكملة للنرجسية الفردية.

هكذا أدت التطورات البيوتكنولوجية إلى إعادة صياغة للمعايير، لتسأل عن حدود الكائن الحي، وحد التمفصل بين الطبيعي وغير الطبيعي، والعدالة والظلم،

---

(1) رتشارد ليونتين: حلم الجينوم وأوهام أخرى، ترجمة أحمد مستجير، فاطمة نصر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، ط 1، 2003، ص 178.

إنه اقتضاء يفعل ضرورة حضور الفلسفة لتثير مرة أخرى السؤال عن الانطولوجيا والأكسيولوجيا، وتدفع بالإنسانية إلى وجوب فتح مادة التشريع القانوني، وحدود التوافق بين هذه الحدود والطبيعة الإنسانية، ثم إلى أي مدى قد تفتح مثـل هـذه التشريعات ضروب الاختلال في الطبيعة في حد ذاتها؟

4-3 المشروع الأبوي وزوال فطرة الأبوة:

بالنظر إلى العلاقة بين البيولوجيا والمجتمع، فقد اقتضت الأسس الأولى لكل بنيـة اجتماعية، اعتبار قيمة الحياة بوصفها الفاعل الأول في نمو الحياة الاجتماعية، كمـا أن من مناحي الغايات التي اقتضتها هذه القيمة، هي محافظتها على البقاء، وذلـك مـن خلال تشاكل غريب بين أغراض الحياة وأغراض المجتمع، وهي فكـرة بـدت عنـد أوغست كونت أساسية بما أنها تفسر إلى حد بعيد العوامل الثاوية في المجتمع.

ظهر مفهوم المشروع الأبوي أثناء النقاش حول مسألة الإجهـاض، وهـو مفهوم يقتضي اعتراف بأن كل طفل هو شخص إنساني، إذا أراد والداه إنجابـه، لكن هذا المفهوم يبدو غامضا بالنظر إلى كثرة من العوامـل الأخلاقيـة الخاصـة بالجنين بوصفه شخصا إنسانيا، خاصة أنه سيكون من خلال هذا المشروع ذاتـه، تابعا للغايات التي سطرها الوالدان، وستعمق البيوتكنولوجيـا أدوات الامـتلاك القائمة بين الوالدين والطفل، فقد جعلت منه مادة اختياريـة تابعـة للنرجسـية الفردية، وهذا في مسألة الإنجاب، ثم في قضية التحسين حيث يكون الطفل وكأنه شيء يصنع من طرف رغبة الوالدين. إن هذه الإرادة الممتدة تطرح أسـئلة فيمـا يخص طبيعة الشخص والكرامة الإنسانية، ويكون الجنين أشد الكائنات البشـرية نيلا للسؤال حول طبيعته وكرامته، في زمان التحولات العلمية والتمكن الـتقني، وهو إخلال بالفطر السليمة وتجاوز للعرف الإنساني.

4-4 حق النسل وتكميل صيغة التكريم:

عادة ما ترتبط مسألة الكرامة الإنسـانية بـالفردي، خاصـة أن الخطـاب الأخلاقي داخل الصياغة النهائية لحقوق الإنسان، وجه التزاماته بصيغة الفـردي،

لذلك تأتي الكرامة الإنسانية من أولويات الفرد، وليس المجتمع الـذي يسـتقطب حتما مفهوم الغيرية والتضحية.

وعلى الرغم من فردية مفهوم الكرامة في مادة الخطاب الحقـوقي لحقـوق الإنسان، إلا أن وجوده لا يكتمل إلا في إطار اجتماعي يتم فيه التبادل في الفهم، وإتيان العلاقات الأخلاقية داخل إطار التجربة الإنسانية الموسعة، فالإنسـان لـن يحقق كينونته الأخلاقية إلا إذا قرءها في سلوك الآخر، ولذلك يكون -اقتران هذا الشكل من الدعوة للكرامة مع مقتضى الأنانية والفردية التي سادت صورة المجتمع في العصر الحديث-ضرب من تعميق للحرية المفرطة، فإذا تصفحنا وسائل الإنجاب البيوتكنولوجية، وكيف تتحكم فيها الرغبة الفردية في التوجيه وإتمـام الغايـات الخاصة، نلاحظ زوال التقبل الطبيعي للطفل، وتحوله إلى نوع من الحـق المـتمم للرغبة، وعليه تجاوزت مفهوم الأسرة هنا المفهوم العفوي والتلقائي الطبيعي للحياة الاجتماعية، ليتحول نحو صناعة العلاقات الإنسانية الاجتماعية، وذلك بمقتضـى الرغبة التي تتواصل مباشرة مع الوسيلة التقنية ببرودها، وإنكارها للمعنى والقيمـة، وتعميقا لفلسفة حقوق الإنسان التي تتساوق وفكرة الديمقراطية في تثبين الحريـة المفرطة، تم تجاوز الأخلاق بوصفها تكريم للإنسان، وليس نيلا لأوطـار رغباتـه الجامحة، وانطلاقا من هذا الوضع الوجودي، تم التشريع للواط والمخادنة لتكـون هذه الأشكال من العلاقات الجنسية حقيقة داخل في لاشعور الفرد في حد ذاتـه، ومن حقه اشباعها بعيد عن كل خدش للكرامة أو الحياء.

إن عملية التلقيح الاصطناعي لها نتائج ثقيلة، على العلاقات الإنسانية التي من الواجب أن تكون بين المرأة والرجل، فبدلا من أن يقوم الرجل، بعمليـة التلقـيح فيشعر بمسؤوليته على قدوم هذا الطفل، يعوضه الجهاز الطبـي ليكون هو العامل على ذلك، وقد لوحظ أن هذه العملية كانت لها آثار سـلبية علـى العلاقـات الأسرية والاجتماعية، فمن الملاحظ أن الأطفال الذين ينمون من علاقة اصطناعية تكون بالتبرع بالأمشاج الأولى يحيون المعاناة النفسية والاجتماعية نفسها للأطفال الذين تم تبنيهم، ليتركز هَمُّهُمْ على ضرورة معرفة مصدرهم البيولوجي، إذ يظهر أن الفعل التقني هنا، قد تجاوز حد الضرورة إلى حد الرغبة بل والرغبة المفرطة.

وعموما فإن تقنيات التلقيح اصطناعي قد أحدثت ثورة في منظومة الإنجاب الإنسانية بإخراجها لبويضة المرأة من جسدها، ثم بأدائها لاختبارات قائمة على انتخاب الميراث الجيني للجنين القادم، وغيرها من العمليات التي تبدو على أنها ذات وظيفة نسالية، وقد كان لهذه العملية آثرها السلبية على العلاقات الإنسانية، فقد تفككت العلاقة الحميمة بين المرأة والرجل، كما تحولت العلاقات الأسرية الطبيعية إلى ضرب من الصناعة الفردية، فقد يتم التبرع بالأمشاج الإنسانية الأولى إلى زوجين قد يكونان من الجنسية المثلية، وبالتالي يحدث هناك اختلاط ممجوج للنسل قد نعثر عليه في المملكة الطبيعية للحيوانات، ناهيك عن الأضرار الجسيمة التي تتعلق بالأسرة، باعتبارها الخلية الأساسية للمجتمع، فقد يكون للطفل خمسة والدين، المتبرعان بالأمشاج الأولى وأم حاضنة، ثم أبوان بالتبني، فكيف يعتبر هذا الطفل إنسانا وأية هوية تميزه؟ كما أن تجميد الأمشاج والأجنة يحمل في طياته البقاء بعد الموت، فمن الممكن أن يولد طفل لأب مات لسنوات، هنا توضع الكرامة الإنسانية على المحك بما فيها الأسرة باعتبارها مكملة لحضور هذه الكرامة.

4-5 الأم بين الغاية الطبيعية الإنسانية والإغراء الاستهلاكي:

تعتبر المرأة الحلقة الأكثر أهمية في العلاقات الإنسانية داخل الأسرة، ذلك أنها لا تؤلف المحضن البيولوجي لبداية الإنسان الذي يتغذى من أحشائها غذاء بيولوجيا ونفسيا، ولكنها ستؤلف المحضن الأكثر اتساعا للنمو العاطفي للإنسان أثناء المراحل العمرية المختلفة لنموه، حيث يتحول إلى شخص بالفعل، بل إن علاقة أم –طفل تزيد في شخصنة هذا الكائن القادم إلى الحياة.

لقد تعرضت مؤسسة الزواج الشرعي في الغرب إلى خضات متواصلة، انفكت فيها عرى الثقة بين المرأة والرجل، وتفككت فيها المسؤوليات وتحولت إلى ضرب من اللقاء المهدد الأسس، وستتطور المطالب لتعترف البرلمانات الغربية بأشكال أخرى لعلاقات الزواج تقضي على كل أصوله، بما أن الرغبة الفردية هي المحرك للعلاقات، فالأمر مباح لكل ضروب العلاقات، وداخل هذه الأشكال

المتنوعة تكون البيوتكنولوجيا ملجأ كل الحلول الممكنة لتكميل الرغبة في الوجود، ومنها طفل وطفل على الطلب.

يستفيد المشروع الأبوي من أدوات البيوتكنولوجيا في عملية الإنجاب، مثل الطفل الدواء bébé médicament، واختيار الجنين السليم وغيرها، وهنا لابد من الإشارة إلى مركزية المرأة في هذه الاختيارات، بما أن وظيفتها لا تتوقف عند تبرعها بالبويضة، فوظيفتها بعد حين هي الحمل، ورعاية الطفل القادم.

ولأن الحياة التي تبنى على مجرد الاستهلاك خلقت أشكالا جديدة من الأمومة، فقد أصبح كراء الأرحام آلية اقتصادية وأنطولوجية اقتضاها التلقيح الاصطناعي، وجعل من ثم لكل الأسر محرومة من الإنجاب إمكانية العثور على طفل، مادامت المواد الأولية متوفرة، وشراء المرأة الحاضنة ممكنة، والحق أن هذه الأوضاع البشرية الجديدة في بناء الأسرة، قد ولدت علامات مجهولة فيما يخص القيم الأخلاقية التي تضبط دائما وجود الأسرة، كما استوجبت تشريعات قانونية تضبط الأوضاع الأسرية الناجمة عن الممكنات التكنولوجية، وهي أيضا تطرح أسئلة فيما يخص القانون الطبيعي، وهو صلة الأم بالطفل، فكيف نفسر الأحوال الأخلاقية الطارئة في علاقة المرأة بطفلها؟ أي تداخل أنطولوجي يقتضيه وجود طفل في أحشاء امرأة؟ هل يمكن أن نتصور حضور الغربة بدل الألفة في علاقة الأم بالطفل حتى يمكنها كراء رحمها كأي سيارة يمكن كراءها؟ وفي استقصاء الواقع بدى أن الكثير من حالات الأم الحاضنة، أحدثت صراعا بين الأم التي تبرعت ببويضتها، والأم الحاضنة التي ستكون بالنسبة للزوج زوجة ثانية وأم لطفله.

وبالنظر إلى حجم التحولات التي خضعت لها العلاقات الإنسانية من جراء صناعة الأسرة، يفتح جاك تستار البيولوجي الفرنسي بعد ولادة أول طفلة فرنسية من التلقيح الاصطناعي في تصريحاته لجريدة لوموند في 10 سبتمبر 1986، ذلك القدر من اللامسؤولية الاجتماعية التي بدأت تستتب داخل المجتمع الغربي، من جراء الاستخدامات الممكنة لتقنيات الإنجاب، وعلى الدولة والمجتمع المدني أن يسارعا إلى وضع تشريعات تنظم سير هذه الممكنات، وعليه فإن ((معظم المعضلات البيوإتيقية

نتجت من أن الطبيعة فقدت معاييرها تحت سلطة التقدم التقني))[1].

إن الشكل الجديد للأسرة في الممكن البيوتكنولوجي، تثير حيرة أكسيولوجية حول القانون الأخلاقي الجديد الذي يجب أن يطابق بين الكرامة الإنسانية والبنية الاجتماعية، والذي يمثل رهانا مجهولا بالنسبة للأسرة ومن ثم المجتمع اليوم، إذ يجب أن نتصور حجم الصراع الذي سيحدث داخل المجتمع من جراء التحول الأداتي للعلاقات البشرية، كما أن حلول الرغبة الفردية في الاختيارات الاجتماعية يحدد كم المآزق، التي تنفتح أمام التجربة الإنسانية التي يجب أن تتميز بالخلاصة العاطفية والتي تمد بالمعنى كل وجود اجتماعي.

هل نحن أمام تغير للمنظومة القيمية تؤدي إلى أخطار تهدد الإنسان على الصعيدين الفردي والاجتماعي؟ أم أن التطور الإنساني يحين تجليات أخرى للإنسانية كما حينها عبر صيرورة تاريخها الممتد، وتقتضي بالتالي من الإنسان التفكير فيها وإعادة صياغتها مرة أخرى، وفق ما يكون عليه الزمان الإنساني؟ ألا تعني البيولوجيا اليوم امتلاك المصير الحيوي، وتجاوز فكرة القدر القاهر للإنسان؟ لكن خلف كل ذلك يجب اعتبار مسألة أولى هل سيصلح الإنسان أكثر من الإله؟ أم أن نقص العلم الإنساني يعني أيضا السقوط في أقدار أكثر جسامة من الأقدار التي سطرها الإله؟

بعد استقراء المآلات الاجتماعية للتقنيات الحيوية، وقد بدت ذات أثر سلبي على نمو الحياة الأسرية، تتخذ مقاصد الشريعة الإسلامية التي تحفظ النسل والعرض، مقدمة الصدارة لتؤسس للإنسان الأخلاقي وليس للإنسان البهيمي، بل والأضل من البهيمة سبيل، هنا تنهض الشريعة الإسلامية لتقدم عطاءها في كل زمان يغيب فيه منطق الإنسان الأخلاقي، ممكنة للفطرة في تحسس الانحراف الإنساني إذ ((رعى الإسلام هذه الحقيقة فبين للناس أن مقياس كل مصلحة هي الخلق المستمد من الفطرة والقائم على أساس العمل لمرضاة مثل أعلى هو غاية الإنسان من الحياة والعمل))[2]

---

(1) Fondation Jérôme Lejeune: **Manuel bioéthique des jeunes**, éditer par Fondation Jérôme Lejeune, p. 43.

(2) علال الفاسي: **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، مكتبة الوحدة العربية، الدار البيضاء المغرب، د ط، د ت، ص 190.

5 - الشريعة الإسلامية ورهانات البيوإتيقا:

إن الاحتمالية الشديدة لنتائج التطبيقات البيوتكنولوجية، تفتح باب سؤال قديم ما فتئ يجدد نفسه، هل كل معرفة نافعة؟ هو سؤال تناوله العقل الإنساني عبر عصوره، لتنقسم الإجابة عنه إلى مرحلتين: تلك التي تربط كل معرفة بحكمة أخلاقية، وهي مرحلة رافقت منذ البدء أطروحات العقل، أما المرحلة الثانية فكان الفصل فيها بين المعرفة وكل حكمة أخلاقية، شرط ضروري لآليات عملها، وسبق أساسي لمسارها الإبستيمولوجي، هنا تعزل المعرفة العلمية نفسها عن الأفق الأكسيولوجي، وتعمل بمعزل عن السؤال الكبير الذي سيسأل في بداية القرن الواحد والعشرين القيم إلى أين؟

إن الخلاصة التي وصلت إليها الإنسانية فيما يخص التطبيق التقني على الحي، تعيد العقل الإسلامي إلى الواجهة، ليتخذ مسؤولياته أمام رعونة الثقافة الإنسانية الراهنة، ذلك أن النتائج التي وصلت إليها هذه التقنيات تثير بحق إعادة بناء وتجديد الاجتهاد وفق تصورات أكثر عقلانية، وهنا تتبين المقاصد كلحظة أولى مؤلفة نسقا من التصورات الفلسفية والأخلاقية، التي تثبت جدارة هذه الشريعة أولا، ولكنها تتجاوز بعد ذلك نحو تقديم قراءات عقلانية داخل الفلسفة الكونية، فهي بحق تمكن من رعاية الوجود الإنساني في كل أحواله، وعلى العقل الإسلامي أن لا يتأخر عن بناء فلسفة أخلاقية تمتد إلى الحوار العلمي حول حقوق الإنسان، والمريض والتصورات التي ميزت الحياة الإنسانية في بدايتها ونهايتها.

إن غياب العقل الإسلامي داخل الفضاء الإنساني الكوني، قدم تصورا سلبيا عن هذا الدين، رادفه بالعنف واللامعقولية، مادامت ساحته قد أفرغت من عقلانية التأسيس، وانتهكت من طرف الجماعات السياسية ذات المصالح التنازعية التي تولي للدنيا السبق على الآخرة، وترى نجاعة الإنسان هنا وليس هناك.

إن موضوع الحوار العقلاني بين المقاصد الشريعة الإسلامية ومعايير البيوإتقيا، عبارة عن دعوة إلى حضور العقل الإسلامي داخل العمل العالمي، حول الجدوى الأخلاقي للتدخل في الجسد البشري، إذا يشهد هذا الحوار حضور أطراف عالمية متعددة بينما يغيب الإسلام عن هذا الحوار، في حين أن التصورات العقلية داخله

تمتلك من البينة والأدوات، ما يمكن لها تقديم الجدارة والحضور خاصة الحوار العالمي حول ما الذي يجب فعله أمام النزوات الهائلة للعلم والتقنية.

إن المخاوف الإنسانية داخل البيوإتيقا هي استيقاظ للفطرة السليمة أمام انتهاك الذي أحدثته التقنية للمقاصد التي لأجلها وجد الخلق، ولذلك ركز الحوار الأخلاقي الدائر بين أوساط البيوإتيقيين، على مسائل هي عينها المقاصد التي أنزلت الشريعة الإسلامية تنظيما وإحكاما لها وتبدو كالتالي:

- مسألة بداية الحياة ونهاية الحياة، وهي عينها مقصد المحافظة على النفس، وهنا يكون الجنين والموت الرحيم، والتجريب على البشر، والتدخل الجيني من الموضوعات التي تحتل مساحة الحوار وهي عينها الدعوة الأخلاقية للمحافظة على النفس كمقصد أساس من مقاصد الشريعة.
- المسألة البسيكوسوماتية والتدخل العصبي والهندسة الوراثية، وإعادة برمجة الذكاء التي تنزع إلى تغيير الشخصية وتدخل هنا في المجال العقلي، وهي ترادف المحافظة على مقصد العقل.
- مسألة التلقيح الاصطناعي والتدخل في مسار النسل بواسطة آليات التعديل الجيني، وبنك النطاف وكراء الأرحام، وهي كلها تدخل في مقصد النسل، وما يأتي بعده من عناية بالنسل داخل أسرة تعتمد على البنية النفسية القائمة على المودة والرحمة.
- مسألة التلقيح الاصطناعي وما أداه من تغير في العلاقات بين المرأة والرجل، وكذا التلقيح عن طريق بنوك النطاف، وكراء الأرحام وهي أدوات أدت إلى تجاوز المعطى الفطري للإنسانية، وانتهاك الأعراض مما أدى إلى اختلال على صعيد المعنى الأخلاقي، وانحراف داخل مفهوم الأسرة، وتشيؤ عميق للإنسان والعلاقات متحولة نحو الاستهلاكية، وهو ما يعنيه مقصد العرض من صون للمرأة والطفل والأسرة ثم المجتمع.
- و في البدء تحين قيمة الدين بوصفه عقلانية اعتبارية وإئتمارية، مفهوم قيمة الشخص الإنساني عن طريق مقدمتين عقديتين تؤسسهما العقيدة والشريعة معا هما:

- صفة التكريم وتقوم على إقرار الإنسان بالوحدانية في عالم الغيب، وقد سجدت له الملائمة ووضع على رأس الخلق.
- صفة الائتمان وهي الصفة التي جلبت التكليف، إن التكريم اقتضى المسؤولية، ومن ثم حمل الأمانة والعمل من أجلها، وهنا أنزلت الشريعة تفصيلا لفعل كيف يكون عمل الأمانة؟

ثالثا: فناء مقاصد التساكن البشري في الأسرة المابعد حداثية

تعتمد الحداثة في صياغتها للأفق الإنساني على تأويلية متفردة، ذلك أنها وعبر تصور مخصوص للعقلانية، تعلن عن كونها الأنموذج الفريد لبناء الإنسانية، بناء يستوفي شروط الأنسنة الحقة، إنها أنسنة تفسح التقلب في مدارج حرية ناقدة للقيم، وتحمل الإنسان نحو سعادة، يكون هو صانعها، صناعة لا تسعها إلا رحابة الدنيا، بما أن أفقها الزمني لا يمتد خارج أسوار حدود المادة المرتبطة بالدنيا.

ولأن الحداثة واكبتها حجج دامغة عن نجاعة تصوراتها خاصة حجية العلم والتقنية، فقد بات لزاما على كل إنسانية ترغب في التقدم، أن تمتثل لبنيتها التحكمية، الأمر الذي وضع القيم في العالم العربي الإسلامي في حالة مواجهة، بما أن الفعل الأول الذي من الواجب البدء به بغية اللحاق بركب التقدم، هو نقد البداهات القديمة، التي بدت تقليدا من الواجب تجاوزه، وسيعتلي الدين أول المواقع التي من الواجب دكها.

والحديث عن الدين حديث عن العقيدة والشريعة، إذ بدتا أمام عقلانية الحداثة موقعا للاستلاب، وفقدان لسيطرة الذات على مقدراتها الشعورية واللاشعورية، خاصة أن معطى العقلانية يجلب تصورا انطولوجيا يعني الوصف الإطلاقي للعقل، والقوة المفرطة للإنسان، والأمر هكذا فأية صلة تربط الإنسان بالغيب؟ وأي داع يدعو الإنسان إلى التكليف؟ وقد ينال بواسطة العقلنة الانفصال عن كل سلطة، والتحرر من كل إلزام، ويتجاوز بالتالي نحو القوة المضاهية لقوة الإله بناء لقيم الذات، من هذا الباب جاءت النماذج التشريعية لقوانين الأسرة وفق

صيغها الكونية، وجاءت حقوق المرأة متضمنة لقيم تمثل لواقع الحداثة الغربيـــة[1]، وهو واقع أنتج معاهدات وعقود، أنموذجها اتفاقية سيداو، وغيرها مـــن أنـــواع المقترحات التشريعية، ذات الجذر التاريخي الغربـــي.

ولأن الحداثة تعني تنصيب العقلانية بوصفها المعيار الأوحـــد لكـــل حكـــم صائب، فقد فرضت هذه الحداثة مجموع الزامات علـــى ثقافـــات الأرض، هـــي ثقافات حلت فيها بالأمس عبر مشروعها الكولونيالي، وما يعنيه هذا المشروع من تشويه لقيم الذات، أما اليوم فهي تحضر عبر ترسانتها الإعلامية المسنودة بـــأرقى تكنولوجيات الصورة، وهي أيضا تحضر في العالم العربـــي الإسلامي عبر ضوابط مابعد كولونيالية، مرتكزة على التحكم الاقتصادي، والثقافي والتدخل السياســـي، وستلعب المنظمات الإنسانية، الدور الرئيس في فرض المقتضيات التشريعية الغربية، بدعوى الكونية والحرية ومن ثم حقوق الإنسان[2].

هي مجموع حقوق تنطلق من كوجيتو تجاوز كل ربط للصلة بين الإنســـان والغيب، وهي أيضا تاريخية غربية خالصة، فكيف يستطيع المســـلم أن يـــدخل في ممارسة هذه الحقوق، وقد تركزت على تقويض مقاصد الدين بوصـــفها الشـــرط الضروري للتواصل مع التقدم؟ خاصة أن الدين سيعني لديها موقعا للاســـتلاب، وقطعا للصلة بين الإنسان والقيم التي تجعله جديرا بالإنسانية، وهي هنا تتأســـس على ما يلي:

---

(1) طه عبد الرحمن: روح الحداثة، ص 16.

(2) هي حقوق توصف بالكونية والإطلاقية، وغيرها ينزل درجات دونها، واعتبارا للجدلية المحققة للسلطة والمعرفة، يشهد العالم الإسلامي قدحا لمقدراته التاريخية والمجتمعية، ومنها تشريعاته، إذ توضع في ميزان النظر العقلي المؤسس على نزعة الأنسنة المقصية، من هنا جاء السؤال عن نجاعة التشريع من مصدر الشريعة الإسلامية، داخل الدولة الوطنية ما بعد الكولونيالية، حيث انبر المدافعون عما يصطلح عليه التحديث لجلب نظم أخـــرى للأسرة داخل العالم الإسلامي، تنفك بموجبها عن الصيغة القانونية للشريعة الإسلامية، وتدخل في مسار التحديث الذي سيرميها حتما في الهلاك، كما هلكـــت الأســـرة في الغرب، والحق أن هؤلاء الدعاة إلى انقلاب في المنظومة الأسرية لا يقرؤون المآلات، ولا يتحققون بفقه المقاصد، الذي يحقق المناط فيُعرف بالنتائج الوخيمة التي تحصلها النـــواة الأساسية للمجتمع، إذا ما اتخذت الأسرة الغربية نبراسا تقتدي به.

- التحول من الإنسان إلى الإله، والاعتراف بحقوقه اللاشعورية في الإشباع.
- التوسل بالعقل الإنساني، وكل مصادر أخرى للتعقل توصف بأنها استلاب للرشد.
- التعلق بالدنيا وجعل السعادة الدنيوية غاية المرام الإنساني.[1]

لكن ماذا عن العلاقة بين داع الهوى والعقل داخل منظومة الحداثة؟ خاصة مسألة التشريع للعلاقات الإنسانية، والاجتماعية وأنموذجها الأسرة، فهل يمتلك العقل العصمة المطلقة، وهو يشرع لمسار العلاقات الإنسانية، ممكنا لها الخاصية البشرية، حافظا إياها من الانزلاق نحو البهيمية؟ هو سؤال الإجابة عنه تحيل ضرورة إلى القراءة الواقعية لمآلات الحياة الاجتماعية في الغرب، حيث يشهد وضعها الأخلاقي انهيارا كليا[2]، وانحدارا لمنظومة القيم بحيث بات الأفراد يحيون حياة خاصة جدا، داخل ما يصطلح عليه الأخلاق الأدنى Éthique minimale، التي تعني الاستقلالية الكلية عن منظومة القيم المجتمعية بدعوى الكونية القيمية[3]، فما هي الإجراءات التي يتخذها العقل أمام حال الانفصال الكلي عن القيم المجتمعية؟ خاصة «أن كل فرد يعود إلى ذاته، إلى عالمه الضيق، إلى اختياراته، وإلى مصالحه الشخصية»[4]، أليس هذا تعبير عن تحقيق للإشباع الكلي لمطالب الرغبة، ومن ثم استتبابا للفردية بوصفها خاصية تقصي حياة المغايرة؟

تعد الأسرة الأنموذج الأصلي لمثل هذه الحياة، التي تعتمد على الفردية والاستقلالية، لتجعل الحد الأدنى من التخلق محيطا قيميا لها، فكيف يمكن المحافظة على الأسرة في مناخ سيادة الفردية النووية؟ وكيف يمكن المحافظة على النسل، وقد تمكنت الهيدونية المعتمدة على الشهوة الخالصة من هذه الفردية، عوض فيه العقد الغليظ بعقد الحب الشهواني؟ وتولت التقنية مسؤولية إكمال المشروع الأبوي، تكميلا لغايات السعادة الهيدونية الموصولة بمجرد غائية اللعب؟ فلم يعد الطفل

---

(1) طه عبد الرحمن: روح الحداثة، ص 10.

(2) Raymond Boudon: **Déclin de la Morale Déclin des Valeurs**, p. 13.

(3) MICHEL METAYER: **la philosophie éthique -Enjeux et débats actuel -**, p. 42.

(4) Ibid., p. 18.

داخل الأسرة المؤسسة على الهيدونية، مشروعا إنسانيا محققا، بل نيلا لحظ تكميلا لهذه الهيدونية، فهو مشروع فردي بحت، انفكت فيه عرى اللحمة الطبيعية للأسرة الإنسانية، لتستقل المرأة عن الرجل، وتعمل بعيدا عن كل سلطة، يظهر لها الرجل فيها متفوقا بالطبيعة على أنوثتها، لتحيا داخل حرب الأنوثة والذكورة، في سبيل تغيير وشيك لطبيعتها.

لا ريب أن الحكم على مدى العلاقة بين العقل وداعية الهوى، سيكون بتحقيق مناط التشريع لضوابط العلاقات الإنسانية داخل الممارسة الاجتماعية الغربية، وسيخبر من ثم هذا التحقيق عن قدرة العقل المجاوز، ومدى تمكنه من الإحاطة بما يخفى، إذ تحقق أن العقل في المنظومة الحداثية، ثم ما بعد الحداثية قد أصبح عبدا للهوى، وهو ما تبين عنه مآلات الأسرة الغربية، من انفكاك لعرى التواصل الطبيعي، وفناء للغاية من وجودها، وموت لروح الإنسان فيها، خاصة عبر الصورة التي آلت إليها اليوم فيما يصطلح عليه الأسرة المابعدحداثية، حيث استجمع العقل وبطريقة المشروعية الديمقراطية الاعتراف، بالحرية الجنسية المفرطة، وبالشذوذ بوصفه حق طبيعي من حقوق الإنسان، ومكنت البيوتكنولوجيا من تحقيق الآمال في بنوة مصنوعة، إنه إشباع متواصل للرغبات يعلو صاعدا ليزيد في مطالبه غير المتناهية، فهل يبقى من حديث عن الأسرة أمام تشرذم العلاقات وتحول المسؤولية إلى حب مفرط للذات، وانفكاك عرى الصلات الأخلاقية، وفوضى التراتب الأسري؟ هل يبقى من حديث عن وجود الأسرة وقد خلت من العقد الغليظ الذي يرتب الحقوق والواجبات، ويفرض طاعة القيم الأخلاقية، وتوليد العواطف النبيلة، داخل محيط الأسرة.

في فحص المآلات التي حصلتها الأسرة في الغرب، تزداد حجية الشريعة الإسلامية، ممكنة لدليل من دلائل إعجازها، ومصداقيتها في أداء المقاصد الأخلاقية التي تحيط بالإنسان تكريما، رافعة إياه من مقام البهيمة التي تتحسس بالغريزة، إلى مقام الإنسان الذي يسعى بحسب هديه الأخلاقي، هديا يرتبط بالغيب ليزداد عقلانية[1]. الأمر الذي يؤكد أن الغاية من الشريعة هي قيمة أخيرة، تخلص إليها

(1) طه عبد الرحمن: **سؤال الأخلاق – مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية** – ص 14.

كل الأحكام الشرعية، وهي الصلاح في الحال والمآل، مآل لا ينحصر في الآخرة فقط، بل يجعل التسلسل في التعليل المقصدي، برهانا على الغائية المنصوصة في ثنايا الأحكام الشرعية فـ ((استقراء أدلة كثيرة من القرآن والسنة الصحيحة، يوجب لنا اليقين بأن أحكام الشريعة الإسلامية منوطة بحكم وعلل راجحة للصلاح العام للمجتمع والأفراد))[1] ولأن الصلاح يمثل تصورا كليا وكونيا، فإن هذه الشريعة، تحفظ الإنسان من الوقوع في المفسدة، محيطة إياه بالمكرمة خلال التجارب الإنسانية المتباينة في الزمان والمكان.

وهكذا يُظهرُ تحقيق مناط الأسرة في الغرب-عبر تحولاتها المجتمعية المتلاحقة - ذلك الانفكاك التدريجي بين المقاصد المجتمعية للأسرة، والغايات الأخلاقية، سواء إذا تعلق الأمر بالأسرة الحداثية التي تبدلت فيها الأدوار، وتحول الفرد فيها، إلى شخص يؤدي واجبه خدمة للسعادة الآنية، أو الأسرة المابعد حديثة التي أصبحت الهيدونية محركها وغايتها الأخيرة، إذ سقط فيها مفهوم الواجب وتوارى، فغدا هَمُّ الفرد تحقيق الرغبات الذاتية،[2] لتفنى عقب هذا التحقيق السكينة، بما أنها لاحم العلاقات الإنسانية إذ ((الأسرة هي [...] منشأ العلاقة الأخلاقية بين الناس بحق بحيث لا علاقة إنسانية بغير أخلاق، ولا أخلاق بغير أسرة))[3]، كما تقتضي الفطر الإنسانية معرفة المبادئ والقيم داخل الملامسة العاطفية للأسرة، وبانفكاك عرى الميثاق الغليظ تنقضي شرعية العلاقات، وترتمي في أداء المفاسد التي تقوض الحياة الإنسانية.

تثبت الأسرة الحداثية حداثتها عبر بنية تقابلية، ما قبل الحداثة والحداثة، ما قبل الحداثة فتعني الأسرة التقليدية، وتتصف هذه بصفة التقليدية بالنظر إلى أنها تنبني على رمزية العلاقات المؤسسة على دعامتين، الدعامة الدينية ودعامة السلطة الأبوية التي تفرض منظومة أخلاقية تراتبية وتحكمية، ولقد بدا للعقل الغربي، أن الانفكاك من ربقة الدعامتين المؤسستين لأنموذج هذه الأسرة، هو ما سيكمل

---

(1) الطاهر بن عاشور: **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص 14.

(2) Gilles Lipovetsky: **Le crépuscule du devoir**, p. 87.

(3) طه عبد الرحمن: **روح الحداثة**، ص 100.

الغاية من المشروع التحرري الذي دخل فيه الإنسان منذ بداية الثورة على الكنيسة والشروع في التنوير، لكن هل يمكن الجزم أن الانتقال من السلطة إلى اللاسلطة يعني انتقال إلى الأفضل؟ إذ تبع تغير المواقع في الأسرة بين مسؤوليتي المرأة والرجل، وترديد دعوى المساواة في الطبيعة بينهما، انفكاكا كليا عن المقاصد التي من الواجب أن تحصلها الأسرة الإنسانية، أفلا يؤدي هذا إلى تقويض التساكن الإنساني الذي تقتضيه العلاقات الأسرية-المؤسس على بنية هرمية ضرورية -وإلى الانهيار الكلي للأسرة؟ ومن ثم اعوجاج وظيفتها في رعاية النسل.

ولأن صفة التقليدية ألحقت في عرف الحداثة بكل ما هو مناقض لبنيتها، ستُرَتَّبُ الأسرة المسلمة ضمن كل ما هو تقليدي جاوزه الزمن، تحكمت فيه دعمتان تسلطيتان هما: دعامة الدين ودعامة السلطة الأبوية، وهما حجر العثرة الذي يتعثر فيها الإنسان، إذا أراد الدخول في مشروع التحرر الحداثي، المستوجب للتجاوز والتحول عن التقليد.

إن تحقيق مناط أنموذج التطبيقات الإجرائية التي تقتضيها الشريعة الإسلامية، قد بين شكل من الثبات في العلاقات الأخلاقية داخل الأسرة الموروثة تاريخيا في الفضاء المجتمعي الإسلامي، على الرغم مما تفرضه الأحداث من صيرورة وتغير، وهذا يعني أن هذه الشريعة هي بنية قانونية، تقع على الطبيعة الإنسانية، لتأخذها إلى صلاحها، حاملة إياها من دواعي الهوى إلى المكارم الأخلاقية، تتجلى في السكينة والمودة والرحمة.

وإذن فإن التأسيس للعلاقات المحددة للمواقع الإنسانية - داخل الأسرة -كما تقتضيه الشريعة الإسلامية لا يمثل شكلا بعينه من أشكال الأسرة، توصف بالتقليدية أو بالحداثية... الخ من التصنيفات السوسيولوجية، بل تمثل قانونا ناظما للأسرة الإنسانية تكميلا لصلاحها داخل النسيج الاجتماعي، إذ تعمل الشريعة الإسلامية على اتخاذ آليات إجرائية واقعية، تحافظ بموجبها على قيمة الإنسان داخل الشبكات الواسعة للعلاقات الإنسانية، تفعل فيها وسائل التمكين من المقاصد التي من الواجب تحقيقها في الأسرة، تكميلا لمشروع التكريم الذي تبينت عبره الإنسانية، درأ من السقوط في البهيمية.

فما تقتضيه الشريعة الإسلامية من خيارات مؤسسة على ضبط العلاقات الإنسانية على مبنى الحق والواجب، قد أدت إلى ضبط المواقع في الأسرة، وتأسيس لهيكل العلاقة التراتبية لسلم القيم الأخلاقية، الأمر الذي أدى إلى حفظ حقوق الأعضاء المكونين لها فـ ((في قواعد حفظ النسب في الأحوال التي مضت في الجاهلية، وفي التحديدات التي جاء بها الإسلام عظيمة إلى حفظ حقوق النسل عن تعريضها للإضاعة والتلاشي وفساد النشأة التي لا تصاحبها الرعاية))[1]، بحيث تكون الشريعة نسق من العلاقات الناجعة، في أداء الغايات النهائية للأسرة الإنسانية ((بما أن الأسرة هي المحل الذي يتعلق فيها الإنسان بغيره تعلقُ نسب، ويتخلق فيها بحسب هذا التعلق))[2]،

وعلية ألا تكون المقاصد المنصوصة في الشريعة الإسلامية الخاصة بالأسرة، هي عينها مجمل السنن الطبيعية اللازمة لرعاية الفطرة السليمة للإنسانية على المستوى المجتمعي وتعني هنا الأسرة؟ ألا يعني ذلك أن الوسائل التشريعية في هذه الشريعة، وهي الأحكام الخاصة بالأسرة تحفظ الكينونة الإنسانية، عبر أحوال التغير التاريخي الذي تجري عليه السنن الكونية، تحقيقا لمقاصد غاية في الدقة الأخلاقية؟ إذ لها قوة تتكيف مع الأنماط الاقتصادية والسياسية المستجدة، راعية للإنسان مخرجة إياه من داع الهوى الذي قد يسقط فيه من جراء كل تغير تاريخي، مبينة لحالة العافية التي يكون عليها الإنسان عند دخوله إلى التكليف.

وبالنظر إلى شمولية الشريعة الإسلامية، وأدائها دور التثبيت الأخلاقي الصالح، ألا يمكن القول بأن الأسرة على مقتضى التشريع الإسلامي لا تقبل النمذجة السوسيولوجية، تقليدية وحداثية؟ بل يكون هذا التشريع مجموع قوانين كلية تحقق مقاصد أخلاقية، متخذة لوسائل إجرائية إلى هذه المقاصد، تنتهي إلى حرمة الصلة بين المرأة والرجل، وإلى حفظ النسل وتحقيق مناطه، تربية وإصلاحا، تكميلا للغاية الاجتماعية، الحافظة للإنسان.

لا ريب أن فحص المآلات الواقعية للأسرة الحداثية وما بعد حداثية، ليمثل أنموذجا للأسرة الإنسانية، وقد خلى بَيْنُهَا من المقاصد المُحَقَقَةُ في حال الدخول إلى

---

(1) الطاهر بن عاشور: **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص 163.

(2) طه عبد الرحمن: **روح الحداثة**، ص 99.

التكليف، ومثالا إجرائيا يحيل إلى قيمة الشريعة الإسلامية في ضبطها للفطرة، سواء على المستوى الفردي أو المجتمعي، مظهرا حجيتها بالعودة إلى المختبر الواقعي.

1 - الأسرة على مقتضى التشريع الإسلامي والأسرة التقليدية أية صلة؟:

ولأن التقسيمات الإجرائية التي أنشأتها الحداثة تبرهن على الصيغة الإطلاقية للعقل الإنساني، فقد تم ترتيب كل ما ينتمي إلى ما قبل إحداث القطيعة مع الدين، ضمن إطار التقليدي الذي من الواجب تجاوزه، ولأن روح المركزية الغربية هي روح ضاغطة مقصية، فقد أُنزل الإسلام المنزلة نفسها التي أُنزل فيها كل دين، وسار نقد النص الديني معمما لصورة الأنموذج الواحد[1]، غافلا عن حق القراءة التاريخية التي يدعي أنه يطبقها تطبيقا عالي الصرامة العلمية، ولأن المقارنة تجري على مستوى النظر فقط، فقد تم إغفال الجانب العملي، الذي يُظهر من جانب العقلانية الحداثية تراجعا أخلاقيا، يدعو إلى ضرورة التأني قبل الشروع في إجراء كل نقد.

ولأن الغرب أحدث القطيعة مع صورة من صور التطور التاريخي للأسرة، وهو ما يعنيه بالأسرة التقليدية التي ارتبط أصلها الأول برباط العقد المقدس، فهل تكون كل أسرة ترتكز على دعامة الدين أسرة تقليدية؟ ومن ثم تنضوي الأسرة وفق مقتضى التشريع الإسلامي تحت هذا الشكل؟ أم أن هذا المقتضى، لا يقبل النمذجة السوسيولوجية، المميزة بين الأسرة التقليدية والأخرى الحداثية؟ أليست الشريعة الإسلامية صيغة قانونية محكمة، لا تنهض إلى بناء شكل محدد من الأسر، بل تحصل مقاصد إنسانية تقف على الفطرة السليمة، محافظة عليها من لاندثار عبر مراحل التغيير التاريخي، أو تصلحها في حالة تحولها عن هذه الفطرة، وتمكن من الوسائل لتحافظ على صلاحها، مهما تغير الناس وتبدل الزمان؟

والأمر هكذا فما هي المعايير التي تبرهن على أن صورة الأسرة كما تقتضيها الشريعة الإسلامية، تنفر من النمذجة السوسيولوجية؟ فلا يمكن وصفها بالتقليدية، ولا يمكن إدخالها في مسار التحديث المأمول، لأن ذلك سيقوض دعائمها الفطرية،

---

(1) محمد أركون: **نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية**، ، ص 87.

ويدخلها في التلبيس الذي يعني موت المعنى من وجودها، ناهيك عن التحلل من القيم الذي تشهده الأسرة التي يصطلح عليها ما بعد حداثية[1]، والتي تؤلف أنموذجا للتسيب الخالي من الضبط المقيم للغاية من الأسرة، كما أنها تمثل الأنموذج الذي تمكن الشريعة الوسائل لأجل تنجب الوقوع فيه، وقوعا يخرجها من حال الإنسانية مدخلا إياها إلى حال البهيمية، بل وأنكى من ذلك، فما هي الآليات التي تستخدمها الشريعة الإسلامية لتلزم الإنسان بحال تكليفي، يؤدي مباشرة إلى مجموع قيم إنسانية، تحافظ على الوجود الفردي والمجتمعي للإنسان، بمعنى المحافظة على الأخلاق التي يتشرف بها الإنسان دون البهيمة؟

1-1 تحول الأسرة المسلمة إلى أسرة تقليدية

فناء قيم المودة والرحمة والعدل:

لا تعرف الأسرة الحداثية إلا بمقابلة ضرورية يجريها العقل الغربي، إنها أسرة غير تقليدية، فما هي إذن الأسرة التقليدية؟ وهل تعتبر كل أسرة تنتمي إلى فضاء ما قبل الحداثة أسرة تقليدية بالضرورة؟ بحيث يلزم أن تكون الأسرة المسلمة كما هي اليوم أسرة تقليدية حتما؟ ومن ثم فبناء مؤسسة الأسرة على المقدمات الكبرى للحداثة، يستوجب ضرورة الدخول إلى الحداثة[2]، بناءا للمجتمع العربي

---

(1) Diane Lamoureux: **La famille en rénovation réflexion sur la nouvelle famille**, article publié dans la revue **conjoncture politique au Québec**.N° 3, Printemps, Editions Albert Saint-Martin Montréal, 1983, pp. 77-89.

(2) وهي التحول من الإله إلى الإنسان، وهنا تنقضي العلاقة المقدسة للزواج لتكون مجرد عقد مدني، وليؤلف العقل المصدر الأوحد لتكييف القوانين حسبما اقتضاه التصور العقلاني للعلاقات الإنسانية، ولأن انقضاء العقد الغليظ للزواج سيجعل من الأسرة مؤسسة مدنية، فقد تعلقت بأغراض الدنيا و لم تعد الغاية منها تربية الأولاد على القيم الروحانية، بل تثبيت للنزعة الفردية والتحررية، فبدأ الانفصال التدريجي بين الأسرة والمجتمع لتفكك العلاقات الأخلاقية داخل المجتمع الحداثي، ويبدو أن الديمقراطية ستعمل على التكيف مع المتطلبات الرغائبية لتحولات الفرد ومن ثم الأسرة، لذلك تعمل على وضع التشريعات وفق هذا التطور، كالاعتراف بالمخادنة والسفاح والزواج المثلي، وغيره من أشكال الانحلال الأسري والتمزق الأخلاقي، الأمر الذي يجعل أصحاب هذه العلاقات أضل من البهيمة.

الإسلامي الحديث، هل يعد تحول الأسرة المسلمة منذ زمن طويل إلى أسرة تقليدية، -بفعل عوامل تاريخية -دافع إلى تقمص شكل الأسرة الحداثية؟ ذلك أن فقدان قيم المودة والرحمة والعدل بوصفها قيم بنائية للأسرة الداخلة في التكليف المجتمعي، يعني تفكك عرى التواصل مع الشريعة، وحلول شكل من أشكال الأسرة، فتر فيه أثر التشريع الذي يقتضي حتما بنية قيمية مميزة بتحصيل العدل مباشرة، ويبدو أن الأسرة في الفضاء الإسلامي، قد فقدت هذه المعاني التي يورثها التشريع الإسلامي، وهي تحيا اليوم تجربة انفصام بين مطالب التحديث والتاريخ الموروث.

يبين واقع حال الوجود الاجتماعي الإسلامي، تحول الأسرة إلى تركيب هجين، ومزيج من الأداء الطقسي للاشعور الديني الموصوف إسلامي، وهواجس من روح قبلية مسيطرة تدل عليها رابطة الدم المتحكمة، وهي خلاصة لتاريخ الموروث الاجتماعي من جهة، ونتائج التحديث غير المدروس المنقول عبر التحكمين الكولونيالي والإعلامي، مما جعل هذه الأسرة تحرم حرمانا كليا من المقاصد التي تقتضيها الشريعة الإسلامية.

تحولت الأسرة المسلمة إلى أنموذج اجتماعي محدد المعالم، لا يؤدي في كثير من الأحيان المقاصد المنصوصة نصا في الشريعة الإسلامية، الأمر الذي حصل الظلم في العلاقة بين المرأة والرجل، وفناء المودة والرحمة، خاصة أن روح القبيلة المتحكمة قد ميزت الروح المجتمعية بتسلط الذكورة التي أوقعت الأنوثة اجتماعيا في حالة من الدونية المقوضة لكل تقدير للذات، فكان الخلل الأول في بناء الأسرة، هو اعتبار المرأة ومنذ أمد بعيد متاعا يستخدم حسبما تقتضيه قوة الذكورة.

أما عن تتبع النسل من الناحية التربوية فيبين اختلال موازنة المودة والرحمة - كقيم أخلاقية تؤسس الشخصية المتوازنة من الناحيتين العقلية والنفسية - ونشوء شكل من الممارسة أدت إلى اختلال كامل للمقاصد الإسلامية، التي تؤدي حتما إلى بناء أسرة قد تصطلح على نفسها مسلمة، إذ يظهر أنها لم تُحَصِّلْ البتة المقاصد المرجوة من الشريعة الإسلامية، وإذ ذاك فإن أنموذج الأسرة المسلمة اليوم، يمكن ترتيبه ضمن الأسرة التقليدية، وعليه تتأثر هذه الأسرة بقرارات التحديث والثورة

التي تسير في درب إدخال هذه الأسرة إلى الحداثة، دون دراية بالنتائج التي تحدث إثر هذا التحول.

ولأن الأسرة المسلمة قد خلت من كثير من المقاصد المرجوة من الشريعة الإسلامية، أفلا يؤدي هذا إلى اعتبار الأسرة التي تقتضيها الشريعة الإسلامية، صورة خارجة عن كل نمذجة وتصنيف معترف به، أسرة تقليدية، أسرة حداثية، أسرة ما بعد حداثية؟ ألا يؤلف التشريع الإسلامي الخاص بالأسرة مجمل العلاقات القانونية اللازمة لصلاح الفطرة الإنسانية، وقد تحولت نحو التكليف المجتمعي العام؟ بحيث تشمل هذه الشبكة البنى المختلفة لأشكال الأسرة الإنسانية، وقد دخلت في مسار غائية الصلاح، لتؤلف الحالة القويمة التي يجب أن تكون عليها الأسرة الإنسانية المرفوعة عن البهيمية، بمعنى أسرة تحققت فيها غائية الصلاح، بحيث تمكن من حمايتها من كل حركات التغير التاريخي الذي يطرأ على الإنسانية، بمحافظتها على الكليات الأخلاقية للفطرة الإنسانية، فتتطور نحو مضامين إنسانية ترقي القيمة الأخلاقية ولا تهدمها.

في التحول إلى تعريف الأسرة التقليدية، - والتي تنتمي حسب الحداثيين إلى فضاء ما قبل الحداثة - لن يؤلف عدد أفراد الأسرة المميز للأسرة التقليدية إلا معاملا ثانويا، بما أن عددهم في الأسرة الحداثية قد قل وانحسر، إنما يؤلف تغير المواقع العضوية لأفراد الأسرة العامل الرئيس في هذا التصنيف، ذلك أن الأسرة التقليدية تتميز بالتراتبية، وبنية تنظيمية يعمل فيها الأب الدور الفاعل في إنتاج هرمية ضرورية لكل إلزام، كما أنها تتميز بالتوزيع الوظيفي للمهام والواجبات، فالمرأة تحرس البيت حراسة مادية ومعنوية، وعلى الرجل العمل جلبا لمستلزمات الحياة الإنسانية داخل الأسرة[1]، لكن هل تعني هذه التراتبية المؤلفة للمواقع العضوية داخل الأسرة التقليدية، أن الأسرة على مقتضى التشريع الإسلامي أسرة تقليدية، بمعنى خضوع المرأة وقوامة الرجل وتسلطه على باقي أعضاء الأسرة؟

هنا يجب السؤال عن طبيعة خضوع المرأة، وقوامة الرجل وتسلطه، ما هي المآلات التي تؤدي إليها هذه الأفعال؟ فقد تؤدي إلى نقيض المقاصد المرجوة منها

---

(1) **Différences entre la famille traditionnelle et moderne,** http/www.eduka.org/Différences traditionnelle-a05058216.htm, p. 01.

خاصة العدل، الأمر الذي قد يستدعي الصراع، ومن ثم طلب المرأة للحرية حسبما تقتضيه الحداثة الغربية، كما قد تحصل انقضاء العلاقات بين الأب والأولاد، بحيث يشهد واقع الحال، انفكاك الأواصر الإنسانية داخل الأسرة المسلمة، من جراء سوء استخدام واجب القوامة، إذ نتج عن هذا الواجب حلول الظلم بدل العدل، وتسلط الأب لينقطع الحوار، ومثل هذا الحال حمل الكثير إلى المطالبة بضرورة التحول إلى التشريعات التي نتجت عن المسار المجتمعي الغربي، إذ بدا لهؤلاء انه أنموذج التقدم المأمول، هنا قد يحدث الانزلاق، وذهاب المكاسب الموروثة عن الممارسة التشريعية الإسلامية.

إن ما يميز الأسرة الحداثية هو فقدان التراتبية التي ميزت الأسرة التقليدية، بالنظر إلى تحول المواقع بين المرأة والرجل، إذ يظهر أن الثورة الجنسية وتحول الاقتصاد الليبرالي إلى مستلزم استهلاكي ضخم، مثل عاملا حاسما في إعادة إنتاج صورة جديدة لأسرة تضخمت مطالبها، ومثلت حالة الحرية فيها بداية انفكاك عرى التواصل الأسري.

إن خروج الأسرة المسلمة، من الإطار المضموني للأفعال الشرعية، الحامية لوجودها، أدى إلى فناء المقاصد المرجوة من التشريع الإسلامي، فأدى التسلط الخالي من قيم المودة والرحمة والعدل، مباشرة إلى نقيضه، وهو فناء كل سلطة، وحرمان المرأة من حقوقها الأصلية أدى بها إلى طلب الندية الطبيعية مع الرجل، والقوامة التي تبنى على المن والسلوى والاستعباد، أدت في نهاية المطاف إلى طلب الاستقلالية الاقتصادية، فكان عمل المرأة خارج البيت، ومن ثم تحول المواقع داخل الأسرة المسلمة، وكذا البنية الوظيفية للقيم الأسرية، الأمر الذي وضع مسألة القوامة في التباس، إذ غير عمل المرأة خارج البيت الصورة الإلزامية لوظيفة الرجل في الأسرة بما أنه ربها الملزم بأداء واجباته اتجاه الزوجة والأولاد.

ولأن واقع الحال الإسلامي اليوم يشهد انقلابا في قيم الأسرة، بالنظر إلى الاعتبارات التالية:

- التأثير المباشر لصورة الانقلاب الحداثي، والمابعد حداثي، والذي جره حلول الكولونيالية بين ظهراني العالم الإسلامي، كما أن الترسانة

الإعلامية تعمل على هدم القيم الإسلامية هدما كليا[1]، خاصة وأن العولمة الثقافية تؤسس صورة لإقصاء ثقافة الذات، والقدح فيها عبر سلم من القيم تقع فيه العقلانية في أعلى المراتب، بينما غيرها يحدث خللا في الحق الإنساني، وهي عقلانية الغيب.

- تحول الأسرة المسلمة إلى أسرة خاوية من مقاصد الشريعة الإسلامية، فتقسيم المهام العائلة يبدو تقسيما جائرا، تتحمل فيه المرأة العبء الثقيل، هو تقسيم مبني على الدونية التي تقع فيها مرتبة الأنوثة مقابل الذكورة[2]، وخاصة في حالة الطلاق، بينما تكون «العدالة في الإسلام من صميم التطبيق للأحكام الشرعية»[3]، هنا طلبت المرأة الاستقلالية الاقتصادية، تحررا من سلطة الرجل الذي تخلص في كثير من الأحيان إلى القهر والتعسف.
- تحول السلطة الأبوية إلى سلطة إقصائية يتخللها العنف، مما أدى إلى حرمان الأسرة المسلمة من القيم التي ترتبط بالتشريع الإسلامي، مثل السكينة والمودة والرحمة.

---

(1) أنظر في ذلك الأفلام والمسلسلات المدبلجة وغير المدبلجة، منها المسلسلات القادمة من ثقافة أمريكا الجنوبية، واليوم المسلسلات التركية حيث جعلت كل المحرمات أمرا بديهيا، وحقا للطبيعة البشرية في الإشباع كالزنا وزنا المحارم والأم العازبة والمخادنة والسفاح وغيرها من الصور التي بدت داخل البيوت عالما رمزيا يُبَدِهُ نفسه يوما بعد يوم، ويدخل في السلوك المجتمعي دخولا مستمرا، فوجدنا الأم اليوم تدفع بابنتها إلى الفاحشة دون أن تضع في اعتبارها المآلات التي تترتب على ذلك.

(2) في النظرة إلى مقام الأنوثة داخل المجتمع الموصوف مسلم، تتردد داخل المخيال المجتمعي، الرؤية نفسها التي ينتقد فيها القرآن الكريم رؤية الذكورة إلى الأنوثة، بحيث تحول المسلمون وطال عليهم الأمد إلى الجاهلية الأولى، فإذا بشر أحدهم بأنثى ظل وجهه مسودا وهو كظيم، متجاهلا مفهوم الإعجاز القائم على تدبر آيات الكون، وسيعمل هذا الموقف على تفعيل سلم قيم العبودية المؤسس على أن الذكورة شرف، والأنوثة عار، وستتحمل الأنثى كل نتائج الظلم المجتمعي القائم على التمييز بين الذكر والأنثى، والأدهى والأمر من ذلك أن المرأة في حد ذاتها ستقوم بمهمة تكريس العنصرية بنفسها، لأنها ستجذر التمييز العنصري، وتنمي رأس مال رمزي لتكريس الظلم الاجتماعي ضد مثيلاتها، فتحتفل بالذكورة وتحتقر الأنوثة.

(3) علال الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص 41.

- تم استغلال الشريعة الإسلامية استغلالا أخضعها إلى الهوى، مثل مسألة تعدد الزوجات وكثرة الأولاد، سواء في حالة الفقر أو الغنى، فأدى هذا إلى انقلاب الرعاية الأسرية إلى فعل مشتت للقدرات الإنسانية، ففشلت الأسرة في توصيل صورة الخليفة الأخلاقية إلى الخلف الذين كان من الواجب أن يستوعبوا الغايات من الوجود معا داخل الأسرة.
- ظهور أشكال من الزواج المقوض لمفهوم الميثاق الغليظ المنصوص في الشريعة الإسلامية نصا، مثل زواج المتعة وزواج المسيار وغيرها، دافع عنه الفقهاء دون دليل، في حين تمكن القراءة المقصدية، من بيان لامشروعية مثل هذه الأنواع من العلاقات، بما أن مفاسدها أوسع من مصالحها.

وعموما يبدو أن الأسرة المسلمة كما يبينها واقع الحال، قد حافظت على الشكل الطقسي للتشريع الإسلامي، ولكنها حصلت خواء المضمون، الذي يعني تحقيق مجمل المقاصد المرجوة من التشريع الذي انطلقت منه، وهي السكينة والمودة والرحمة يتوجها العدل، والتي سترعى النسل رعاية الخلافة، ذلك أن المقصد من الزواج لن ينتهي عند مجرد النسل، بل من الواجب أن يتجاوز نحو أداء الصيرورة التربوية التي تحصل الغايات من الإسلام الفعال، وليس الإسلام الطقسي الضيق الأفق.

2-1 التحام مقاصد التشريع الإسلامي للأسرة بالفطرة الإنسانية:

لقد تبين أن الأسرة المسلمة اليوم، هي خلاصة لمزيج من الإسلام الطقسي الذي يكتفي بالأمر الخارجي، ويغفل عن استنهاض المقصد الباطني، في حين أن «دقائق فروع الأخلاق الظاهرة والباطنة [...] ترجع إلى أصول شرعية»[1]، ثم هو خلاصة لما يمكن تسميته صدمة الحداثة، والتحول نحو الدونية كشعور يسير تقليد الغالب، أما من الناحية الأنثروبولوجية، فهي وريثة لأمزجة قبلية، تحيل إلى عصبية الدم، مما أدى إلى تحولها إلى أسرة ذكورية، تقع فيها المرأة درجة دنيا، وعليه فلا

---

(1) الشاطبي: **الاعتصام**، ج 1، ص ص 150-151.

تمثل الأسرة المسلمة اليوم التصور المقصدي للتشريع الإسلامي، ذلك أن التراتب المرجو منها بفعل القوامة، أصبح تسلطا وإقصاء للحقوق، إذ عاشت المرأة المسلمة قرونا من التمييز، وتجاوزا لحقوقها التي أقرها الإسلام حفظا لكرامتها، لتسعى إلى التحرر من ربقة الاستعباد الموروث، فلم تجد في زمان السلطة الغربية إلا الأنموذج الناتج عن الانفصال عن الدين، وهو الأنموذج الحداثي، ومثل هذا الأنموذج يمثل صيرورة حتمية لاندثار الأسرة وموتها[1].

يمكن إصلاح الأسرة المسلمة بإعادة اللحمة بين المقاصد الإسلامية والفطرة المجتمعية للأسرة، حتى نحصل الغايات الأخلاقية التي نص عليها النص رعاية لمصلحة العباد، فكيف يكون التشريع الإسلامي للأسرة استنهاضا لأداء الغايات الأخلاقية، للوجود المجتمعي الذي يحيل إلى الاشتراك الكبير في القيم الأخلاقية؟

تخلص الأحكام الخاصة بالأسرة في الشريعة الإسلامية، إلى بيان مقصد واضح وهو المحافظة على النسل، وبدا هذا المقصد للأصوليين هو الغاية الأخيرة للتشريع الخاص بالأسرة، لكن هل يمثل مقصد المحافظة على النسل، الغاية النهائية من الزواج؟ أم أن مقصد التربية والتخلق يبدو أكثر إلحاحا أمام الفوضى الأخلاقية التي تسود العالم الإسلامي، وقد سيطرت عليه العولمة المكرسة للخدمة الإعلامية، فـ «المقصد العام للشريعة الإسلامية هو عمارة الأرض وحفظ نظام التعايش فيها، واستمرار صلاحها بصلاح المستخلفين فيها وقيامهم بما كلفوا به من عدل واستقامة ومن صلاح في العقل، وفي العمل وإصلاح في الأرض، واستنباط لخيراتها وتدبير لمنافع الجميع»[2]، فهل نكتفي بالنسل مقصدا ضروريا، أم نتعداه إلى مقاصد الرعاية والتربية الخلقية حتى تكمل صورة التواصل الخليفي الذي يمثله الإنسان؟

---

(1) ذلك أن الأسرة المابعد حداثية التي مثلت اليوم صورة لقبح العلاقات الإنسانية التي تنتج داخل الأسرة، هي منتوج ضروري للأسرة الحداثية التي انفصلت عن الغيب، وافترق أعضاؤها بسبب تحولهم إلى أفراد مستقلين عن بعضهم البعض، كما كان التعلق بالسعادة الدنيوية عاملا رئيسا في اختلال الهيئة التراتبية لهذه الأسرة. ولا ريب أن الأسرة هي خلية المجتمع، فإذا انهارت الأسرة انهارت قيم المجتمع، واندثر المعنى من الوجود الاجتماعي.

(2) علال الفاسي: **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، ص ص 41 –42.

إن التشريع الإسلامي للأسرة، في اتخاذه الوسائل لإثبات المقاصد، يقع على الجبلة الإنسانية اعترافا بحقها في الإشباع، ولأن هذه الجبلة إذا تركت دون تنظيم، فهي تقع على مقتضى الهوى[1]، فقد جعل لها التشريع ضوابط محكمة، وفي تدبر هذه الضوابط والحكمة منها، يبدو أنها تنزل منزلة القانون الكوني القانوني والأخلاقي، والذي يرعى الوجود الإنساني المجتمعي على العموم، وشامل للمواقع الإنسانية، باختلاف الزمان والمكان ((ولا جرم أن الأصل الأصيل في تشريع أمر العائلة هو إحكام آصرة النكاح، ثم إحكام آصرة القرابة ثم إحكام آصرة الصهر ثم إحكام كيفية الحلال والحرام ما يقبل الانحلال من هذه الأواصر الثلاث))[2] وعلى الرغم من أن هذا الإحكام -الذي جعله بن عاشور غاية التشريع الإسلامي- يؤدي إلى تأليف شبكة من العلاقات الدموية، والاعتراف بها، لكن الضوابط الشرعية الخاصة بالأسرة أوسع وأشمل، من مجرد الآصرة الدموية، فقد تطبق داخل المدنية الواسعة حيث تفتر علاقات الدم، بوصفها من مستلزمات العشيرة والقبيلة، إن الشريعة اليوم يجب أن تأخذ على عاتقها بناء المجتمع المدني الذي يتطلب تحول القراءة المقصدية، التي تركز على المقاربة الأخلاقية المقرونة بالأخرى القانونية، تتمثل فيما يلي:

أ- **مقاصد الزواج الاعتراف المشترك وإقرار السكينة:** إن إحكام الشارع الحكيم لنظام الزواج في الشريعة الإسلامية، يتجاوز مجرد القيام بإنتاج البشر ومعرفة أصولهم، فأحكام الزواج لا تعني إلا تحقيقا بعيد المدى للكرامة الإنسانية، فتحذير الشارع من أشكال خيانة النفس

---

(1) نستقرأ طبيعة الأسر القائمة على محض الجبلة، وهي ميل الجنسين إلى بعضهما البعض، فشاهد الأسرة المتعددة الأزواج وهي أسرة يضيع فيها الحق وتندثر فيها الواجبات، ويكون النسل مختلط النسب، ويفقد الرجل السلطة على الأسرة، أنظر إلى تبعثر المواقع في الأسرة التي رفضت عقد الزواج وهو ما تحولت إليه الأسرة المابعد حداثية، وكيف أصبحت الغاية منها إشباع اللذة، ونيل الحظ الذي تجاوز الجبلة الإنسانية، فسقطت في التشتت الذي أحالها إلى أسرة عنكبوتية يصيبها الوهن، لأنها خاوية من منطق الحق الذي يرعى العلاقات بالحفظ، وتبرد فيها العلاقات وتموت بسرعة مفرطة.

(2) الطاهر بن عاشور: **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص 155.

القائمة في العلاقات الجنسية غير المؤسسة على الاعتــراف المشــترك، يؤدي في نهاية المطاف إلى تقويض مكرمة السكن واللباس المنصوصة في القرآن بين الزوجين، من هنا يكون الزواج الإرادي بحضــور الــولي والإعلان وإقرار المهر هي تدابير ووسائل للمحافظة على المرأة وحقهــا واعتراف بالكرامة والتكريم، وبناء البيــت علــى تــداول الحقــوق والواجبات، إنه بناء الأسرة على الاعتراف المشترك بالوظــائف الــتي يؤديها الأفراد كل حسب طبيعته، ومراعاة لطبيعة المرأة والرجــل، في اعتبار الرجل قَوَّامُ قِوَّامَةٌ مادية تثبت مسؤوليته على الأسرة وعلى المرأة وليس استعبادها، وستؤلف القوامة المؤسسة علــى العــدل، واجبــا ضروريا يؤدي إلى بنية هرمية للأسرة الإنسانية، حامية لها من الانزلاق إلى ضدها.

ب- **مقاصد الإنجاب والاعتــراف بالنســب والمســؤولية الاجتماعيــة والتربوية:** لا يمكن أن نحصر بناء الأسرة على مجرد الإنجاب، فقد أنجب المسلمون، ووقعوا في كثرة نسل[1]، فاسد لا ينتج قوت يومه، لينقلب هذا النسل مقوضا لدعائم الشريعة الإسلامية نفسها، فما جدوى نسل بدون تربية ولا خلق؟

إن محضن السكينة الذي يوفره الزواج حسب الضوابط الشرعية، ينبني على حفظ النسب، وقد تبين أن معرفة النسب يمثل لدى الإنسان هوية الاعتراف للانطلاق في الحياة، من ثم لا يمثل النسب بناء مشروع القرابة المؤسسة للرابطة الدموية فقط، كما تبين لعلماء المقاصد وهم يحيــون حياة مغايرة للحياة الحديثة، بل معرفة الأصل يكون بداية لحياة إيجابية،

(1) يشيع حديثه صلى الله عليه وسلم "تناكحوا تكاثروا فإني مباهي بكم الأمم يوم القيامة"، ويؤوله المسلمون تأويلا قائما على روح العصبية القبلية، إذ اكتفــوا بالشــطر الأول، ورموا المباهاة التي ستكون حتما على الجانب الأخلاقي المتميز، فهذا النبــي الموصوف بأعظم الخلق لن يباهي بمن كانوا على أسوء خلق، وساروا على التقليد وتميزوا بالإمعية والميوعة، وفرطوا في الاجتهاد الذي يعني تغيير النفس إلى الأحسن، غلب عليهم التقليد، وماتت بين ظهرانيهم روح الاجتهاد في العلم والعمل.

يسكن فيها الإنسان إلى هويته، وقد بين علماء النفس الدور الرئيس للشعور بالانتماء، بوصفة شرط أساسي في البنية الأنطولوجية السليمة للإنسان، الاعتراف بالنسب ومعرفة الانتماء يعني بداية المشروع التربوي للإنسان، منه يتعلم الإنسان تجربة الحياة جملة، ومنها يبدأ تعلمه كيف يحافظ على دينه ونفسه وعقله، وماله وعرضه.

ج- **بناء العلاقة الأخلاقية الكلية -المودة والرحمة والعدل-**: تتراتب الغايات من تنظيم الزواج في التشريع الإسلامي تدرجا، بداية من الاعتراف بحق الطبيعة الإنسانية في الإشباع الجنسي، وتنظيم العلاقة تنظيما محكم الضوابط، يجعلها جديرة بالإنسان، لكن هذه المرحلة الأولى التي تنظم التواصل الجسدي بين المرأة الرجل، تؤتي أكلها على مستوى العلاقات الإنسانية الأخلاقية، بما أن هذه الملامسة الجسدية تحدث التماهي، فكون الرجل لباس للمرأة والمرأة لباس للرجل، بمعنى سترا متبادلا، فتحدث روابط بينهما أمتن من روابط الدم، أما قوامة الرجل على المرأة، فتعني نشوء التساكن الذي يجلب من ثم المودة والرحمة، كقيم إنسانية تثبت نفسها بوصفها محضن الوجود المجتمعي داخل الأسرة.

ويبدو أن هذه العلاقات التي تميزها سيادة القيم الأخلاقية، تقوم أساسا على العدل الذي يمثل قاعدة العقد الأول الذي مكنه الإسلام بين المرأة والرجل، اعتراف بالحقوق والواجبات، فوق قاعدة التسليم بوجود الغيب بمعنى القانون الأخلاقي الكوني، وفي حالة نقض العقد سواء بالخيانة التي تجلب ردعا واجبا حتى لا تتفشى الفاحشة في المجتمع، إلى الطلاق الذي سمحت به هذه الشريعة على الرغم من كونيه بغيضا، يقدم التشريع الإسلامي الحلول الناجعة لإعادة ربط الصلة بين المرأة والرجل مرة أخرى، أو حماية الحقوق التي ترتبت على فسخ عقد الزواج.

إن محاولة تحديث قوانين الأسرة حسبما اقتضاه التطور الحديث للأسرة في فضاء الحداثة المقصية للاعتراف بالغيب، يعد عملية غير مدروسة دراسة عقلانية، بل يكون إصلاح الأسرة على مقتضى الغايات المنصوصة في الشريعة الإسلامية،

هو ما يؤدي إلى بناء الأسرة بناء يكفل لها الحصانة الوجودية، خاصة أن التحولات التي يمر بها العالم الإسلامي، قد اقتضت تغيرا في بنية الأسرة وتحولا في العلاقات داخلها، وذلك تحت ضغط المتغيرات الاقتصادية، والإعلامية التي ميزت الظاهرة الكونية للعولمة، هنا ستعمل الشريعة الإسلامية على المحافظة على ماهية الأسرة، على الرغم من التحولات التي تهز الواقع المحيط بالحياتين الفردية والمجتمعية، في زمان التغير الإنساني الأكبر الذي يحف بالحداثة وما بعدها.

2 - الأسرة الحداثية والعقلنة علاقات الاستهلاك بدل علاقات الإنسان:

تعد الأسرة المؤسسة الأشد تأثرا، بمقتضيات التحرر الذي فرضته الحداثة الناشئة في الغرب، إذ تم إخضاعها لمبدئي الرشد والحرية، فامتثلت للعقلنة، وإذ ذاك ((مرت الأسرة بعدة تحولات من أسرة متعددة الأعضاء إلى الأسرة النووية، ويبدو أن هذا التحول الأخير يعد الأشد تعقيدا))[1]، بما أن المواقع قد تحولت، وتشكلت بنية جديدة، لأسرة زالت فيها التراتبية المكرسة داخل الأسرة التقليدية، إذ تبدلت الواجبات، مما أحدث نمطا عائليا مغايرا لذلك الذي كان سائدا دهرا مديدا، إنها الأسرة الحداثية التي تعرف بمقابلتها بالأسرة التقليدية.

ويبدو أن تغير تركيبة الأسرة والتقسيم الوظيفي بين الأسرتين أي التقليدية والحداثية، لا يعد أمرا حاسما لهذا التحول، فوراءه تقوم منظومة الحداثة بأكملها، من تصور للحق والواجب، وكذا التغيرات الموضوعية التي جرها النظام الرأسمالي بوصفه نظاما قائما على تفعيل وتنويع الاستهلاك، فبالمزاوجة بين النظرة الجديدة إلى جدلية الحق والواجب والنظام الاستهلاكي، نمى أنموذج إنساني، يتخذ مسارا يؤدى فيه الواجب ومطالبا بالحق الطبيعي ملحا عليه، وهو أيضا حيوان مستهلك، إنه الشخص صاحب الاستقلالية، وهو نفسه عضو الأسرة الحداثية.

عندما يتم استيفاء تعريف الأسرة الحداثية بمقابلتها بالأسرة التقليدية، تبدو المغايرة بين الأسرتين على مستوى التركيبة أولا، حيث تميزت الأسرة الحداثية بتقلص لعدد أفرادها، وانخفاض لمستوى الامتداد العلائقي بين أعضائها، بما أنها

---

(1) Jacques Marquet: Evolution et déterminants des modèles familiaux, p. 2.

تنحصر في أسرة نووية، ويبدو أن تغير الشكل لا يعد أمرا مؤثرا في التحول الكلي للأسرة، إذ حل أنموذج جديد يتجاوز التراتبية الهرمية التقليدية إلى المساواة بين الأعضاء في الواجبات والحقوق، لتتحول معه الأسرة إلى الترتيب الأفقي، مما أدى إلى زوال الترتيب الوظيفي للأسرة وتغير المواقع، وافتقاد رب الأسرة لسلطته، وهنا يكمن الفيصل في التحولات القادمة التي أدت إلى زوال الأسرة تدريجيا، بتقمصها لأشكال أخرى تبعثرت فيها المواقع، وزال معها مقصد كل أسرة إنسانية ((إذ ستعاش فيها العلاقات العائلية، كعلاقات ضد سلطوية، ضد تراتبية، إنه سقوط لصورة الزوج، وحسب معايير معينة، أفول صورة الأم))[1]، بهذا التخلخل، سينجر عن مثل هذه العلاقية المغايرة للمعهود، تحول الأسرة إلى مجرد رمزية مكانية، انحلت فيها العلاقات، واجتمع أعضاؤها في مكان واحد، ليتجاوزوا اللحمة الأسرية، فيستقل الواحد عن الآخر، بوصفه شخص ممتلك لحقوق خاصة.

وهكذا وتحت وطأة النقد المتواصل لطبيعة الحقوق داخل العقلانية الحداثية، انفصمت عرى العلاقات المؤسسة للأسرة واندثرت، فقد زال مفهوم رب الأسرة المتصرف بالقوامة وبالتنظيم الأخلاقي، ومؤسس السلطة داخلها، والمنظم لها باعتبارها مؤسسة هامة داخل النسيج الاجتماعي العام[2].

ويعد هذا التحول ضرورة لازمة لإتمام مسار الرشد بوصفه متلازمة حداثية، وإذ ذاك بدأت مناقشة كل الحقوق، وإزالة ما يبدو على أنه يحيل بين المرء ونيل حريته وحظه، وهنا بدأ النقاش حول جدوى العلاقات المؤسسة على السلطة الأبوية، وتماهت سلطة الأب مع فكرة السيطرة ليتم القضاء عليها تدريجيا، حتى تلاشت هوية الأب وماتت في زمان الأسرة المابعد حداثية.

لقد لزم عن مناقشة الحقوق، مطلب المساواة بين المرأة والرجل، ونيل المرأة للحرية بوصفها شخص داخل النسق العام لدولة الحق والديمقراطية، لتترتب عن هذه المناقشة الاستقلالية الاقتصادية للمرأة، ثم الجسارة على المطالبة بالحق في الحرية الجنسية، وتبعا للمسار التحرري للمرأة وتبدل المسؤوليات، والمناقشة الدائمة

---

(1) Diane Lamoureux et Nicole Morf: **La famille en rénovation: réflexion sur la "nouvelle famille"** 1983 htt:/www.uqa.ca/jmt-sociologie, p. 09.

(2) Ibid., p. 05.

للمسؤولية الأبوية التي تقتضي التحكم والتوجه، فتر التنظيم في الأسـرة وأدى إلى تغير المواقع، وتحولت مهام الأسرة، بتخلخل الأسس، فما هـي مظـاهر هـذا التخلخل ومآلاته التبعية؟

1-2 النظام الاستهلاكي وزوال القوامة:

أحدث التطور الاقتصادي، الليبرالي تنميطا خاصا للحياة الإنسانية المعاصرة، إذ زيادة الإنتاج وتكثيره، يقتضي تذكية الاستهلاك وتنويعه وتحولـه إلى مـلازم أساسي داخل الحياة الإنسانية، ويعد هذا التغير أساسيا للغائية التي هيمنت علـى الحداثة وهي نيل أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس، ولأن عمـل المـرأة كان رهانا من رهانات التغير العقلاني، فقد كان له تأثيرا عارما على بروز مفهوم المرأة الشخص المستقل بوصفه غاية يمتلك الاستقلالية، وليتساوى مساواة طبيعيـة مع الرجل، فكان أن زالت القوامة داخل الأسرة وتمكن النظام الاستهلاكي مـن التحكم السلطوي للقيم الاستهلاكية مما أدى إلى ما يلي:

- الإقرار بانفصال الفرد عن النظام العام للمجتمـع بصـفة عامـة، وهـو الانفصال الذي بدأ في المجتمع الواسع، لكنه انتقل إلى الأسـرة، فأصـبح أعضاؤها غرباء عن بعضهم البعض بفعل الاستقلال المادي، والاسـتقلال عن كل سلطة، بدأ بالاستقلال عن الإله واستمر إلى حد تحصـيل فنـاء السلطة الأبوية وانحصار العلاقات في مجرد أداء الواجبات[1]، هي واجبات تؤدى لذاتها، أما الحقوق فقد غدت حقوقا طبيعية، حق في الحرية وحق في نيل الخدمة التي تؤديها الدولة التي انبت على العقد الاجتماعي.
- تحول العلاقات إلى التزامات وواجبات، فارغة من المضمون العـاطفي، والإلزام التوجيهي الذي يقتضيه العقد الغليظ، ففتر احترام العقد المدني، وعَلّى كل شخص بسبب استقلاله عن الآخر، وهنا بـدأ زرع بـذور التحول المقبل، الذي أدى إلى موت عقيدة الواجب وحلول الشـهوة الخاصة محله.

---

(1) Gilles Lipovetsky: Le crépuscule du devoir, p. 23.

2-2 المساواة في الطبيعة وتبدل الواجبات:

تميزت الحداثة بتكثير الحقوق، وإعلائها التدريجي على الواجبات، حقوق للمرأة، حقوق للطفل، مقابل إعادة مناقشة السلطة الأبوية، وليتم خلط التسلط والشمولية بمفهومهما السياسي مع السلطة الأبوية، وهي السلطة الطبيعية التي لها قوة التأثير التنظيمي داخل الأسرة، إذ لم تعد الأسرة مؤسسة على الواجب والحق الأخلاقيين الروحانيين، بل تميزت بالعودة إلى الواجبات المدنية، وهنا تُفَعِلُ الديمقراطية المناقشة الدورية لهذه الحقوق، مما أخذها إلى فضاء القضاء التام على سلطة الزوج والأب، وموت قدرته التوجيهية لأفراد الأسرة، مع ظهور وضع قانوني وهو حق تدخل الدولة في التربية وحماية المرأة.

لقد استقدمت الحداثة حالة انفصال عارمة داخل المنظومة الثقافية الغربية، لتتأسس العلاقات الإنسانية على الفردية والاستقلالية، الأمر الذي أحدث تغيرا عميقا في بنية الأسرة. فبينما كانت الأسرة تجلب العلاقات الداخلية المؤسسة على العلاقات الروحانية والأخلاقية، تحولت الصلات فيها إلى أداء واجبات، تماثل إلى حد بعيد الواجبات المدنية داخل مؤسسة الدولة، فإذ كانت الواجبات تعني في الأسرة الموصوفة بالتقليدية، الأداء داخل التوجيه الكلي للواجبات الجماعية، فهي تعني داخل الأسرة الحداثية القيام بالواجب الفردي، إذ التوجيه أصبح خاصا بالماهية الفردية استكمالا للاستقلالية، فلا سلطة لفرد على الآخر لتنمحي الغيرية، وإذ ذاك فكيف تعمل دواليب المجتمع المؤلف من أفراد يتميزون بالاستقلالية الكلية في أداء الواجبات؟ النتيجة هي حلول الفرد في المركز أما المجتمع ففي المحيط، وهو ما ينطبق على الأسرة أيضا، مما أحدث انفصالا في العلاقات بين أفراد الأسرة.

2-3 الحرية الجنسية وإنفكاك عقد الأسرة:

ولأن الميثاق الغليظ قد انفك عن الروح التي تمتن عراه، وأصبح عقدا مدنيا خاضعا للتغيرات الديمقراطية السياسية، فقد تبدلت العلاقات التي تتفرع عن العلاقة بين الزوجين، وهو خلاصة لفقدان هذا العقد الغليظ غلاظته، فبهتت من ثم القيم الأخلاقية التي تنتج في الوسط الأسري الإنساني، وهي مجمل القيم التي تمتد إلى

الفضاء المجتمعي، مزودة إياه بالمعاني التي تمتن الأواصر داخله، وتجعله مجمع المحبة ((فالأسرة هي إذن منشأ العلاقة الأخلاقية بين الناس بحق، بحيث لا علاقة إنسانية بغير أخلاق، لا أخلاق بغير أسرة))[1].

ويبدو أن فقدان الميثاق الغليظ غلاظته، وتحوله إلى ميثاق إنساني مدني، يخضع إلى تطور مدونات الأسرة، داخل الديمقراطية الغربية، أدى إلى النشوء التدريجي لمفهوم الشخص الحر، أو الغائية الإنسانية، والتي تعد اليوم عاملا حاسما في الاستجابة للمطالب التصاعدية لحقوق الإنسان، وتعد حق يراد به باطل، وهذا عبر الاعتراف المتتالي بحقوق الشذوذ وغيرها من الحقوق التي تتناقض مع القيم التي عهدتها الإنسانية دهورا طويلة[2]، ومن الجلي أن الدولة الديمقراطية قد تدخلت باستمرار في هذه التحولات، فمن جهة تعتبر هذه الدولة نفسها حامية للحرية مدافعة عنها، وفي الوقت نفسه هي سلطان قاهر يلزم الكل بجريرة البعض.[3] وهكذا تكون الأسرة الحداثية هي الوسط الاجتماعي الذي رعى العوامل الأساسية لحلول الأسرة المابعد حداثية، وذلك بإتمام المشروعية الانفصالية عن القيم الأخلاقية.

---

(1) طه عبد الرحمن: **روح الحداثة**، ص 100.

(2) أنظر إلى الاعترافات المتواصلة داخل البرلمانات الأوروبية بالحق في الشذوذ، وممارسته بوصفه اختلاف طبيعي، مما أدى إلى تغير تام لأنموذج الإنسانية المكرمة المرفوعة عن البهيمية والأضل سبيلا، فباسم حقوق الإنسان واحترام الشخص بوصفه خلاصة لحالة الرشد والعقلانية، يناقش البرلمان الفرنسي الحق في الزواج المثلي ويوافق عليه، ثم الحق في الموت الرحيم، وتحت طائلة الحملة الانتخابية سيوافق الرئيس الفرنسي هولند على الحق في الموت الرحيم بتنويم المريض حتى تحين لحظة الموت، والذي يعد حقا مخالفا للحق في الكرامة التي تعني الرعاية والحب وليس القتل، ويجري هذا بسبب موت المقاصد الأخلاقية، هي مقاصد تميز الإنسان في حالة دخوله في أنموذج آخر لرشد مغاير تماما، رشد تنفتح فيه العقلانية الضيقة نحو عقلانية رحبة تعم الآفاق.

(3) وبالنظر إلى تدخل الدولة في الدفاع عن حق الشخص الذي تحول إلى غاية في حد ذاته، انتبه سكان منطقة الكيبك في مدينة مونتريال الكندية، إلى أزمة مجتمعية ترتهن بالدور الذي يجب أن تؤديه الأسرة اتجاه أولادها، إذ حدث أن سجن أب لأنه منع ابنته ذات الإثنى عشرة عاما من الخروج وحيدة للسهر، بعد هذه الحادثة تساءل المجتمع المدني إلى أين نحن ذاهبون من جراء هذه السياسية التي قتلت السلطة الأبوية وجعلت الأسرة بلا رابط تربوي وأخلاقي؟

3 - تبعثر المواقع في الأسرة المابعد حداثية -غائية الهيدونية-:

إذا كانت توصف ما بعد الحداثة في الكتابات الفلسفية، بأنها ثورة على قيم الحداثة التي تركزت على فكرة العقلانية والتقدم[1]، لتظهر على أنها مرحلة تضع حد القطيعة بين مرحلتين متمايزتين، فإنه من غير الممكن تحديد تمفصل كلي بين الأسرة الحداثية والمابعد حداثية، بل يجب اعتبار هذه الأخيرة صيرورة لازمة عن الأولى، وخلاصة للتفريط في الميثاق الغليظ، وتحول الأفراد إلى أشخاص بمعنى غايات في حد ذاتهم ينفصل بعضهم عن بعض، فمع فقدان التراتب داخل الأسرة، انفكت العرى بين الأشخاص الذين في الأصل يذودون عن فرديتهم واستقلاليتهم، ويقابل هذا الانفكاك دفاع للدولة عن حقوقهم المتوهمة، بتغيير متتالي لقانون الأسرة، حسبما تقتضيه رغباتهم المتعاظمة، دون اعتراف بوجود أزمة[2]، هي خلاصة للنرجسية التي تعاظمت من جراء اعتبار الإنسان غاية مطلقة تعتلي سلم القيم الموصوفة بالإنسانية، متصرفا حسبما اقتضته رغباته الفردية.

من الجلي أن هناك علاقة جدلية بين التحولات التي مرت بها الأسرة في الغرب من جهة، والروح الفكرية التي تسير تباعا اتجاه تحقيق انفتاح مطلق على الحرية من جهة أخرى[3]، فإذا كانت الأسرة الحداثية قد مكنت من الانفصال الكلي- تحقيقا لحريتها -عن التدابير الدينية التي تلزم الأسرة بأداء وظائف محددة واصفة إياها بالتقليدية والتسلطية والأبوية، فإن الأسرة المابعد حداثية ستعمق من هذا الانفصال، بتعويضه بانفصال آخر، وهو انفصال عن الواجب الأخلاقي بحيث تم التحرر من مجموع الالزامات التي كانت صارمة في الزمن الحداثي، وأخطرها

---

(1) تيري إغلتون: **أوهام مابعد الحداثة**، ترجمة ثائر ديب، دار الحوار للنشر والتوزيع اللاذقية، سوريا، ط 1، 2000، ص 07.

(2) Françoise Chandernagor: **La première épouse**, Edition.de Fallois, 1998, p. 25.

(3) أنظر في ذلك فردريك أنجلز: **أصل الأسرة والملكية الخاصة للدولة**، ترجمة أديب يوسف شيش، دار التكوين، دمشق سوريا، ط1، 2011، وكذلك

Sigmund Freud: **Cinq leçons sur la psychanalyse**, payot 2001.

الالزامات الأسرية التي ظهر أن الانفكاك عنها هو استكمال لمسار الرشد[1]، الذي بدأ به الإنسان سبيله صعودا منذ عصر الأنوار، إذ تم تجاوز تلك الصيغة الصارمة للواجب الديني بدءا، ثم تم تجاوزه بصيغته المؤنسنة، وتحويلها إلى واجب أخلاقي، يمكن من الاستقلالية الكلية للشخص[2]، ومثل هذه الاستقلالية، تعد مقدمة ضرورية لحالة الانفصال الكلي عن منطق القيم الأخلاقية. وهكذا تشهد الأسرة المابعد حداثية انفصالا كليا عن الرابط الذي مكن الأسرة الحداثية من المحافظة على صيغة الواجب اتجاه الأسرة، فما هي التحولات التي جَرَّتْ ميلاد هذا الأنموذج من الأسرة الذي يصطلح عليه الأسرة المابعد حداثية؟

1-3 تعويض الواجب بالهيدونية أو الرغبة الفردية الخاصة:

على الرغم من الجدل الذي يقام حول طبيعة مفهوم مابعد الحداثة، فهي ((تعني موجة عميقة وعامة على الصعيد المجتمعي))[3]، إذ لا يحتد المصطلح بتلك المتغيرات الفنية والمعرفية التي ميزت الفضاء الحضاري الغربي فقط، بل هي حالة شاملة مكنت من تحول جذري في الروح الفردية والمجتمعية، وهي كما يؤكد جيل لوبفتسكي خلاصة ضرورية للحداثة[4].

---

(1) لاحظ كيف حمل إيمانويل كانط الصيغة الصارمة للواجب الديني من النزعة التقوية البروتستانتية التي تربى عليها، إلى المجال العقلي الإنساني، فتحولت إلى منتوج إنساني خالص، وذلك استكمالا للتحرر من سلطة الكنيسة، وإنتاجا للإنسان الحديث، إذ مثلت مبادئ الحداثة كما بينها فيلسوف كوسمبرغ، قمة التخلص من الكنيسة، والتحول نحو الإنسان كخالق لقيمه الخاصة بعيدا عن السلطة الفوقية، وعليه فلم تكن القطيعات بين الأزمنة الغربية حداثة وما بعدها سوى افتعال، إذ تمثل ما بعد الحداثة استمرارية للانفصال المتتالي عن القيم، ودليل ذلك حالة الأسرة المابعد حداثية التي تعد منتوجا خالصا لتفكك العرى بين الأسرة والمجتمع، وتفككها داخليا بزوال السلطة الأبوية، وتبدل المواقع بين المرأة والرجل كما هي خلاصة لزوال عامل آخر من عوامل التماسك، وهو عامل القوامة بوصفه عاملا اقتصاديا له أبعاده الأخلاقية الخطيرة، بما أنه يمكن من بنية مجتمعية منظمة.

(2) Gilles Lipovetsky: **Le crépuscule du devoir** p. 35.

(3) Gilles Lipovetsky: **L'ère du vide**, p. 114.

(4) Ibid., p. 114.

إن الخاصية التي ميزت الأسرة المابعد حداثية-وريثة الأسرة الحداثية-هو تحول في مفهوم الواجب، إذ حلت – من جراء النمو المفرط للفردية وتعاظم المطالبة بالحقوق وتكاثرها- الشهوة مقام الواجب، وتنازل الأفراد عن أداء الواجبات، وتحولوا إلى المطالبة بالحقوق، وهو أمر يبين أن عصر الفراغ قد حل مقام الغائية الإنسانية التي كانت تعظم الواجب المقطوع عن مرجعيته الأساسية.

وعليه فَقَدَتْ قيمة الواجب أصالتها، وتحولت إلى ما بعد الواجب، أو ما بعد الأخلاق، وهو أمر نتج عن تحول أعضاء الأسرة إلى أفراد تمكنت منهم الاستقلالية، إذ فُقِدَ التراتب المؤسس على السلطة الأبوية، وكان لمفهوم الليبرالية على المستوى الثقافي، الدور الهام في البنية الأفقية للعلاقات داخل الأسرة الحداثية، وعليه تحولت الاستقلالية من استقلالية ملزمة بأداء الواجب، إلى استقلالية مركزة على اللذة والإشباع الرغائبي لسلطة الذات المتحللة من القيم.

تأكد أن تغير مفهوم الجنس، قد أحدث انقلابا عارما في نسيج الأسرة، فكان بذلك التحرر من كل الالتزامات، ولم يعد الأمر يتعلق بطاعة الواجب، بل بطاعة الفرد لرغباته، من هنا جاءت حقوق الحرية الجنسية التي أدت إلى اعتبار الشخص الهيدوني هو القيمة المحورية، إنه شخص تحلل من كل الفروض والواجبات إشباعا لقيمه الخاصة، التي تؤكد على أن الحرية هي قاعدة الحق.

كان من نتائج الحرية الجنسية، الاندثار التدريجي لمؤسسة الأسرة، وزوال مفهوم الزواج المؤسس على الرباط المدني، فبعد ما زال ذلك المؤسس على الرباط الديني في بداية الانفكاك عن المشروعية الكنسية، بدأ الانفكاك من العقد المدني، مع استمرار الإقرار المتواصل بالحق في الإشباع الرغائبي الذي خلص في نهاية المطاف إلى اعتبار الغاية من الارتباط بعلاقة مع الآخر هي لمجرد أداء علاقة حب، إذ انتهى العقد المؤسس على الواجبات والحقوق، وحل مكانه الحب الإنساني الجنسي اللحظي، والذي أدى إلى بناء أنموذج من الأسر المتعددة، ذات الروابط الضعيفة السريعة الزوال، فلم يعد هناك من غاية من الأسرة، بل الغاية من ربط العلاقات وفسخها هي الإشباع الرغائبي الذي تهيمن عليه عاطفة الحب الجنسي.

لقد خضعت خلية الأسرية في الغرب، إلى مجموع الفلسفات التي فككت الأسس، منها الاتجاه الماركسي الذي جعل من الأسرة أول مقام للعبودية، والاتجاهات الليبرالية التي دعت إلى حرية المرأة وانفكاكها عن سلطة الرجل، بل جعلت العلاقة بينهما علاقة غير طبيعية، ومبنية على عواطف الكره والصراع، ولذلك سارت هذه الخلية نحو التفكك التدريجي، بخروجها عن بنية الأسرة المحققة للتساكن المؤدية لمهمة لقيم الخاصة بالأسرة[1].

وقد بدا لكثير من الاتجاهات الفكرية في الغرب، أن هذه التحولات هي تحولات ضرورية، بما أنها تتلازم مع التطور المجتمعي بوجه عام، داخل مجتمع أنبنى على الحرية، وإرادة الاختيار الفردية، فالتحولات التي دخلت فيها الأسرة هي تحولات ضرورية لا مناص منها، بما أن الأسرة قد ساهمت مساهمة فاعلة في الحياة الاقتصادية، فمن الواجب الاستمرار في رعاية تطورها، والنظر إلى التحولات التي مرت بها على أنها ضرورية لا يمكن تخطيها[2]. غير أن النتائج التي انتهت إليها الأسرة الحداثية، تدعو إلى سؤال إذا ما كانت الحداثة تتوافق مع الحياة.[3] ناهيك عن ما بعد الحداثة التي يبدو أنها تدمر الحياة بقضائها الكلي على قيم الأسرة الإنسانية، الذي تقتضي موت المقاصد منها.

3-2 تحول السعادة الفردية إلى شهوة

تفوق اللذة على الواجب الأخلاقي:

ولأن الفردية قد التحمت بالهيدونية، ومثلت السعادة المشبعة بهذه الهيدونية الغاية النهائية للوجود الإنساني[4]، فقد امتثلت العلاقات الإنسانية داخل الأسرة المابعد حداثية، إلى صورة صراعية فأعضاؤها افتقدوا إلى الغيرية وزالت عنهم

(1) Gilles Lipovetsky: **La troisième femme**, Folio essais, Gallimard, 1997, p. 74.

(2) Denis Lensel et Jacques Lafond: **La famille.une réalité menacée mais nécessaire**, Economica, 2000, p. 241.

(3) Roland Hureaux: **Le temps des derniers hommes**, Hachette-Littérature, 2000, p. 298.

(4) Gilles Lipovetsky: **Le bonheur paradoxal**, Folio essais, Gallimard, 2006, p. 67.

السكينة، و لم يعرفوا للمودة بابا، فأصبحت الأسرة خلاصة لعلاقات استهلاكية وحسابات اقتصادية، وقراءة للنزعة الموغلة في الفردية[1]، وتمكنت العداوة بين المرأة الرجل، باعتبار الصراع بينهما صراعا طبيعيا، بغية مواصلة مسار الرشد، فسارت المرأة في خط دفاعي خلص بها إلى القضاء على طبيعتها الخاصة، حاملا إياه نحو الطبيعة الذكورية، الأمر الذي زاد في تبعثر المواقع، واختلاط الوظائف وتحول العلاقات، وظهور أشكال من الأسر التي تكتفي في بعض الأحيان بأم وأولاد من عدة رجال[2]، وهو حال لم ينتج عن أزمات مجتمعية، كتلك التي تحدث في الحروب، بل هو خلاصة لسلطة الفردانية، وتغير طبيعة المرأة من الأنوثة إلى تقمص حال الذكورة، وحصولها على الدعم من طرف الفضاء الفكري الغربي، وقد وجدت في الديمقراطية وحقوق الإنسان ملاذا لتكثير الحقوق المرتبطة ضرورة برغباتها اللحظية، أضف إلى ذلك الدور الذي لعبه الإعلام الغربي، في التطبيع المتواصل للإنسان على ما يمليه العقل المنفصل عن المثل الأخلاقية الفاقد للمرجعية المشروعة المرجحة للبعد الوجودي للإنسان.

ولأنه قد تم الخروج من الواجب إلى الهيدونية، فقد فَقَدَ الأفراد حال التميز والخصوصية وتحولوا إلى فقدان كلي للسيطرة على الأسرة، فلم يعد للأب دور في إصلاح النسل، ولا سلطة له في بث القيم الأخلاقية التي تعمل على استمرار الفرد داخل الأسرة ثم المجتمع، بحيث انجر عن هذا الحال فقدان المروءة وقبول الأمر الواقع، بل والموافقة عليه بل إقراره ((بحيث يُفضى هذا الوضع إلى اختلال المهمة الأخلاقية للأسرة، وانفكاك العلاقات الأخلاقية بين أفرادها))[3].

---

(1) Gilles Lipovetsky: **Les temps hypermoderne**, Editions; biblio essais, Grasset et Faquelle, 2004, p. 51.

(2) وهنا تمت الموافقة على أشكال غريبة من العلاقات وشرعنتها، عبر قوانين الأسرة التي تغيرت حسب الأمزجة، فاعترف هذا القانون بأسر المخادنة، وقعد لها القواعد، وأسرة الأم العازبة، والأسرة المثلية التي ستنال حق الإنجاب حتما، بالنظر إلى استمرارا العطاءات التي تمنحها الديمقراطية تحت طائلة الحرية الشخصية، بل أن التدخل في الإنجاب قد قدم لمثل هذه الأسر الوسيلة إلى ذلك.

(3) طه عبد الرحمن: **روح الحداثة**، ص 114.

أصبح رب الأسرة واقع تحت سلطة بداهة الحقوق الوهمية، فلا تزعجه خيانة زوجته له، وحملها من رجل آخر، ولا يضره فساد ابنته وقيامها بحق المعاشرة خارج مؤسسة الزواج، بل يرى في عدم ممارستها لمثل هذا الانحراف الأخلاقي مرض نفسي تسبب فيه اختلال الليبدو في بناء شخصيتها الإنسانية، بل يقبل عيشها مع الخدن ويبارك ذلك باسم الحق، كما يرفض مساعدة ولده إذا دخل سن الرشد ويعامله معاملة الغريب، إذ يبدو أن رب الأسرة فقد كل مقوم لمثل هذه الربوبية بوصفها ماهية أساسية لسلطته على تنظيم الأسرة، وتوجيهها حتى يتم تفادي الاختلال الأخلاقي لها، بل أصبح عاملا مساعدا على هذا لاختلال.

وعموما فقد فُقِدَ أداء الواجب في الأسرة المابعد حداثية، واستلزم ذلك تغلب المطالبة بالحق على أداء الواجب، حتى ماتت الواجبات، وتحولت المطالبة المستمرة بالحقوق، إلى إحقاق الحق في الحظوظ الهيدونية التي تستجيب إلى مجرد الشهوة، والتي تعتبرها الديمقراطية المتحللة من القيم حق من حقوق الإنسان التي تعاظم شأنها حتى أصبحت عاملا مقوضا للحياة، خاصة في تدخلها في النسل، بالموافقة على تدابير مثل الإجهاض وانتساب الأولاد إلى الأم، والتلقيح الاصطناعي من مياه مجهولة، وطفل على الطلب الذي تعدد فيه الوالدون، وغيرها من مستلزمات الشهوة، التي مكنت منها التقنية بوصفها عاملا فعالا في استزادة من مطالب هذه الشهوة.

3-3 النسل صيرورة للهيدونية واستجابة لمطلب الحب الجنسي:

ما يميز الأسرة المابعد حداثية، هو اعتبارها الإشباع الجنسي غاية في حد ذاته، لذلك لم تعد الغاية من العلاقة بين المرأة والرجل هو تأسيس أسرة تمكن من مهمة تربوية وأخلاقية، بل هو مجرد اللقاء الجنسي، فقد تحول الزواج من عقد قائم على الواجب إلى علاقة حب ظرفية، كما تحول الحب إلى صناعة ثقافية وإعلامية[1]، من هنا تكون نسبة الزواج منخفضة إلى حد التلاشي، وستظهر مكان هذه العلاقة

(1) Gilles Lipovetsky: **La troisième femme**, p. 57.

علاقة المخادنة، وكثر الزنا، بل أصبح أصلا والزواج فرعا[1]، بل لا ينظر إلى الزنا إلا بوصفه مكملا لحرية الشخص الإنساني، وحقا من حقوقه، ولعمري أن حـــال العلاقة الجنسية كما هي في الغرب اليوم تذكر بحديقة أبيقور، ومـــا رواه عنـــها الخصوم، من رواقيين، في تحول الصداقة إلى حب جنسي عام.

والأمر هكذا فلن يكون الإنجاب أحد الغايات التي تعمل الأســـرة المابعـــد حداثية على تحقيقه، إنما تتصرف المرأة في ذلك بإيقاف عملية الإنجاب عبر وسائل منع الحمل، أو في حقها في الإجهاض، أو في عدم إبلاغ الزوج، أو المخادن بحملها متصرفة فيه باعتباره متاعا لها، لتثبت أشكالا من الأسر، في تحقق منـــاط نســـلها هلاك له من النواحي المختلفة نفسيا واجتماعيا ناهيك أخلاقيا حيث يضيع هـــذا النسل ضياعا كليا.

وإذن تحولت الأسرة إلى أنموذج، تلاشت فيه العلاقات، إذ نادرا ما يعـــرف الأب أبناءه والعكس صحيح، ما دام للمرأة الحق في نسبة أبنائها من عدة رجـــال إليها، وهو حق معترف به في الحقوق المدنية في الدول الغربية، أما الآن فقد أصبح التلقيح الاصطناعي، وبنوك النطاف والبويضات وكراء الأرحام أحد الأدوات التي عمقت الهوة بين الرجل والمرأة، مكنت من ظهور أسر غريبـــة، قـــد تتجـــاوز في تركيبتها الأسرة البهيمية، لأن البهيمة تتحسس طبيعتها بغريزة فطرت عليها، أمـــا الإنسان الما بعد حداثي فقد تفنن تحت ضغط الهيدونية المتحكمة، في التحـــول إلى أطوار خرج بها إلى فضاء يقع على غريزة البهيمة فيقوضها، وتخلى عما تفترضـــه الفطرة التي تأنف تحول الطفل إلى سلعة تباع وتشترى.

---

(1) عند القيام بإجراء التأشيرة إلى بلد مثل كندا، توضع في الاستمارات المطلوبة خانة خاصة إلى جانب العلاقة الزوجية، وهو ما يصطلحون عليه L'union de fait، وهي علاقة مخادنة معترف بها مع مؤسسة الأسرة القائمة على العقد المدني، ويظهر القانون الكندي رعايـــة تامة لمثل هذه العلاقة، وذلك في حق المرأة المادي من المخادن، وكذلك حقها في حضانة الأولاد الذين جاءوا من مثل هذه العلاقة بعد الافتراق، وهي على ما يظهر، حقوق تجعل للمرأة التصرف المطلق في تربية الأولاد حتى وإن دخلت في علاقة مخادنة أخرى، هنا يبدو اللعب بالأولاد، ذلك أن الرضا بقدوم طفل لا يتميز بالشرعية، وحرمانه من الأبوة والزج به في أسرة مخادنة أخرى هو ما جعله مجرد لعبة في مسار الشهوات.

تتميز الأسرة المابعد حداثية بتحول صورة الأب من موجه إلى المثل الأخلاقية، إلى مراعي لظروف الشذوذ والانحراف، لذا يتجه هذا الأب الجديد إلى رعاية حد الانفصال عن الأخلاق وتبريره عبر اعترافه بحق الطفل المرعي من طرف القانون الذي تسهر السلطة التنفيذية بالذود على تنفيذه سلبا وإيجابا.

3-4 خروج الأسرة المابعد حداثية من حال الإنسانية إلى حال البهيمية والأضل سبيلا:

إن أنكى ما وصل إليه الضمير العالمي اليوم، هو الموافقة المستمرة على الخيارات التي وصلت إليها الأسرة الغربية، على اعتبارها الأنموذج الأكثر تطورا، المورث للتقدم الباني للعلاقات على الاعتراف المشترك بالحقوق، وعليه يتم التنظير للحقوق بصفة عامة على مقتضى الخلاصة الفلسفية التي أمدت بها الحداثة الإنسانية، وهي حداثة فقدت قبلا الوصال بالغيب، وتوجهت إلى الإنسان ليكون سيدا بلا خضوع، ومن كانت حالته كهذه فوقوعه في التقويض الكلي للقيم هو مصيره المحتوم، وهو ما وقع في التحول إلى زمان ما بعد الحداثة، حيث غاب الواجب وتمكنت الرغبة من الحق، وأصبح الشذوذ أعز المطالب.

ولأن العالم الإسلامي يشهد حالة من الضعف والهوان، شاعرا بالرغبة في الآخر جاعلا إياه نبراسا للاقتداء، فقد وقع في فخ التحديث المورث لزوال الأسرة، وتفكك العلاقات الاجتماعية المتينة التي سعد بها طويلا لقرون عدة، إذ دخل الإنسان في فخ السعادة الزائلة بفعل تأثره المفرط بالصورة الإعلامية، فربط سعادته في شهوة مادية يحققها، وجعل الغاية هي انفصال عن القيمة بغية الالتحاق بمن زالت لديهم الفطرة السليمة، وسارت في درب إشباع اللذة القريبة والكمية والشديدة[1].

(1) وهي المطالب الأخلاقية التي تسيطر على اتجاهات الأخلاقية في الغرب، مثل الفلسفة الإغريقية، بداية من أرستيبوس القريناني، إلى غاية هوبز وهيوم، وبنتام ثم جون ستيوارت مل وغيرهم من الفلاسفة، لقد تم الاعتراف بالطبيعة الإنسانية، وحقها الطبيعي في الإشباع، واعتبار الحق الطبيعي، عاملا أساسيا للتشريع، إن التشريع للأسرة هو صيرورة لمثل هذا الاعتراف الذي نسي المثال الأخلاقي، وسار معترفا بنزوات الشهوة، مؤسسا لشرعيتها باسم حقوق الإنسان.

لقد تبين أن الأسرة المابعد حداثية تخلصت من الأسس التي ينبغي أن تبنى عليها الأسرة الإنسانية، وتمكنت منها الرغبة بحيث أصبح أفرادها رهن لتلبية الرغبات العاجلة، لم يعد يعني الفرد إلا اللهو واللعب تكميلا لشهوته المتصاعدة، فالحراك المجتمعي يسير على وتيرة الإغراء[1]، تجذبه حركية السلع المتبدلة، لتأخذه إلى الفقدان التام للمسؤولية على الذات، لذلك كان زوال الفضيلة بداهة، وأصبح التخلص من الحياء المورث للأخلاق الطيبة، ضرورة صحية، و لم يعد يهم الإنسان إلا الإشباع المتعاظم من الجنس على قارعة الطريق، وفي شاشات التلفزيون والإعلانات.

باعتراف العقل الغربي في حد ذاته[2]، فقد فَقَدَ الفرد الذي هو خلاصة لصيرورة الحداثة ومابعدها، المقوم الأخلاقي الذي يمد الحياة بأسباب البقاء الإنساني، و لم يعد هذا الفرد إلا آلة في رحى الاستهلاك الرأسمالي، الذي جعله حيوانا مستهلكا، ومن كان حال ماهيته، هو كثرة الجمع لمتاع الدنيا، واللهو بالتكثير منه، فقد سقط في البهيمية، و لم يعد له مقصد يقر ببعده الحقيقي، الذي هو بعد جامع بين الزمان الآني، والزمان الباقي، حيث فسحة الأمل وفق معيارها المتمم للحياة الحقيقية.

4 - أشكال الأسرة المابعد حداثية والتلاعب بالنسل:

لم يعد هناك حديث عن وجود أسرة، بموت سلطة الرجل، والنمو المفرط للمطالب النسوية، إذ تمكنت هذه المطالب أن تجد لها سبيل الشرعية، بتحولها التدريجي إلى قوانين، فبدون أب الأسرة لا يمكن أن تجد لهذه الأسرة استمرارية، الأمر الذي أحدث سؤالا يبشر بنهاية الأسرة.

---

(1) Gilles Lipovetsky: **L'empire de L'éphémère,** Folio essais, Gallimard, 1987, p. 53.

(2) تفحص في ذلك كتابات الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي جيل لوبفتسكي، الذي سار كاشفا لحال الفرد الذي ماتت في عرفه القيم، فأصبح يحيا الفردانية المسرفة، ويشرع لنفسه انطلاقا من الشهوة، فلم تعد أمامه إلا إشباع السعادة العارمة التي تتطلب السير في نفق الاستهلاك المتواصل، ومن الجلي أن حال هذا الفرد، حال من يئس من الغيب، وجعل الدنيا غاية مرامه.

أمام السقطة التي وقعت فيها الأسرة، بفناء العقد بين المرأة والرجل، سواء بنهاية الزواج أو حدوث الطلاق، فقد أصبحت المرأة تتصرف في الإنجاب، لتعيد تعريف الأمومة بصيغة مغايرة لما فطر البشر عليه، لقد فتحت المرأة لنفسها سبيلا آخر لإنجاب بيولوجي بدون أب، وذلك ما مكنت منه التقنيات الحيوية الخاصة بالإنجاب.

4-1 الأسرة العنكبوتية أو الفردي:

ولأن الأسرة المابعد حداثية، خرجت من الواجب إلى الرغبة في الشهوة، وذلك بسبب تفكك العلاقات، وتغير الغايات من وجود كل أسرة إنسانية، فلم تعد هناك من روابط بين أعضائها، خاصة أن هذه الأسرة قد تطورت عن مجموع انفصالات، الانفصال الأول عن عقد الزواج المقدس الذي تباركه الكنيسة، الانفصال الثاني عن العقد المدني حيث تحرر الخدنان من كل مسؤولية أسرية، ولتنعقد العلاقة بسرعة وتنفك بسرعة، يفعلها منطق الحب الجنسي الزائل، وهي انفصالات تسبب.فيه الانفصال عن الغيب والتعلق بمجرد الشهادة.

ولأن عقد الزواج قد انفك وأصبح مجرد رغبة جنسية بين الذكر والأنثى، أصبحت الأسرة عنكبوتية المبنى، ذلك أن العنكبوت هي التي تأكل شريكها بعدما يلقحها، ومن ثم يخلو البيت من قيم المودة والرحمة والسكينة التي يجلبها العقد الغليظ، الذي يعني المشاركة في المسؤولية، والتوحد على عاطفة الإنسان الأصلية، وهي الغيرية المؤسسة لفضيلة التضحية. سيشهد الغرب أنماطا من العلاقات، وأشكالا من الأسر، وصراعات على متاع البيت والثروة المشتركة وغيرها من الآفات التي يبدو أن التصور المقصدي للأسرة الإسلامية، يقتلعها من جذورها، ولا يسمح بحدوثها، لأنه مكن للوسائل التي تدرأ عن الإنسان الوقوع فيها حماية له من الوقوع في البهيمية، والأضل سبيلا.

4-2 المشروع الأبوي - الطفل بين القبول والرفض:-

لقد كان الانفصال عن الغيب، مدعاة إلى الإقرار بحقوق شتى تكاثرت بتكاثر الطلب على الشهوات، لما طال عليها الأمد، تحولت إلى حقوق في الشهوات،

ولأن الدولة الديمقراطية، تعني الاعتراف بهذه الحقوق، فقد تم التشريع لها وتحولها إلى ممارسات في الحياة المجتمعية، وأخطر الحقوق التي تم الاعتراف بها، هو الحق في الحرية الجنسية، عقب النضال المستميت الذي قام به الأفراد في سنوات الستينات والسبعينات.

ولأن الحرية الجنسية باعتبارها فعل الاجتماعي معلن، مقر من طرف الدولة، تم تحفيزه عبر الإعلان والإعلام، فلم يعد هناك من داع إلى زواج يربط الأفراد المستقلين بروابط الواجبات والتكاليف الأسرية، ولذلك لم تعد الرغبة في الولد غاية أصلية للزواج، ثم أن وسائل منع الحمل، والحق في الإجهاض، قد جعلا وجود الطفل متعلقا بمشروع القبول والرفض، ليكون تكملة للعلاقات الجنسية بوصفه خلاصة للعب الذي دخل فيه الخدنان، وقد كان من قبل في الأسرة الحداثية محط الاهتمام وباعتباره شخصا، فتحول في الأسرة المابعد حداثية، إلى لعبة يُرغَبُ فيها رغبة الشهوة. وهنا تعددت أشكال البنوة، وتمزقت العلاقات، ليلعب بمصير الطفل كما يلعب الطفل بلعبته، هو لعب يبدأ أولا باعتبار العلاقات بين الذكر والأنثى لمجرد إشباع جنسي ونيل وطر سريع الزوال، ويستمر هذا اللعب بعد ذلك في حرمان الطفل من حقه في النسب الطبيعي لوالده، ويكتمل بالتربية التي تفتقد إلى محضن الأسرة الطبيعي، وتمزيق حياته بين والديه في قسمة وقتية يفقد فيها معنى للاستقرار.

5 - الثورة البيوتكنولوجية وتآلف الهيدونية مع اختيارات الإنجاب:

جاءت الثورة البيوتكنولوجية في فضاء الفردية المفرطة، والهيدونية المتحكمة، إذ تسعى أدوات التقنيات الحيوية اليوم للسيطرة على الطبيعة، ثم إعادة إنتاجها إنتاجا قد يتجاوز معاييرها الأساس، وبالنظر إلى رمزية التحكم في صيرورة الطبيعة، تم اعتماد أسلوب متميز لاستكمال مسار الشهوات بوصفها الغاية النهائية للفرد، فقد تجاوزت التصورات البيوتكنولوجية مجرد التطبيب إلى فعل التحسين، هنا تدخلت الرغبات في صياغة مشروع صناعة جديدة لتكميل الرغبات الإنسانية، ومن أهم المشاريع الذي تدخل فيها التقنية، فعلا هي مادة الإنجاب.

لقد تحولت مادة الإنجاب إلى مواضعة اختبارية، تتكيف حسب مطالب الرغبة المتمكنة من الفرد، لذلك تدخل الروح الفردية بقوة في رسم الخلف المرغوب فيه، ليس حسبما تعمل على انجازه معايير الطبيعة، بل حسبما تقتضيه الرغبة الإنسانية المتفردة بالاستقلالية، فإذا كانت الغاية من التطور التقني فيما يخص هذه المادة، يعني التمكين من السيطرة على النقائص التي لم تستطع الطرق العلاجية الأخرى أداءه مثل العقم، فإن وقوع هذه الوسائل في مجتمع مابعد الحداثة انفصل انفصالا كليا عن الواجب وولج مرحلة مابعد الأخلاق، وتشوشت لديه المنظومة القيمية، قد أخذ بهذه الوسائل من حالة استفاء الضرورة إلى استكمال الشهوة، واستخدامها في التكثير من اللعب في مادة الإنجاب.

إن التقنيات الحيوية الخاصة بهذه المادة تعمل تحت توجيه ثلاثي الأبعاد الرغبة ببعدها الفردي والهيدوني ثم الحياة والطبيعة، فكيف أصبحت التقنيات الحيوية عاملا حاسما في زيادة الانفصال في الأسرة المابعد حداثية؟ ثم ما هي النتائج المحصلة على صعيد التلاعب بالنسل نسبا وتربية؟

5-1 النسل وتكميل الشهوة:

تتخذ العلاقات الجنسية مسارها النهائي في الإنجاب، هي غاية فرضتها الحياة، وتتخذ هذه الغاية غرضها الإنساني، داخل المحضن الأخلاقي للزواج المُوَثَّقْ بميثاق غليظ وملزم، يعني رعاية النسب، واستكمال المسار التربوي، وغيرها من المهام التي هي من صميم المسؤولية التربوية للوالدين، فهل ينزل النسل هذه المنزلة داخل الأسرة المابعد حداثية؟ ما هي صورة الإنجاب داخل هذه الأسرة الجديدة؟

إن العلاقة بين المرأة والرجل داخل هذا الأنموذج من الأسرة، هي علاقة انقضى فيها الواجب الأخلاقي وحلت محله الحظوظ العاجلة، فلم يعد من محرك لهذه العلاقة سوى الهوى الذي هو كناية عن الحب، ولأن العلاقة هي من الهشاشة بحيث تمزقت فيها أواصر الصلة التي تمتن علاقة المرأة بالرجل داخل الميثاق الغليظ، فإن قضاء الوطر هو ما يحل مقام العلاقة الزوجية، من هنا لم تعد الغاية من العلاقة الجنسية الجامعة بين هذين المتناسلين هي بناء الأسرة، التي تمثل مجموع علاقات

أخلاقية ناتجة، إنما هي قضاء الوطر والتحول بعد ذلك إلى شريك آخر.

سيكون مصير هذا الطفل الذي يأتي من هذه العلاقة، إمـــا الإجهـــاض دون اتفاق بينهما، أو من دون إخبار الوالد، أو تربيته وحيدة وربما نسبته إليهـــا أو إلى خدن آخر، ولذلك تشاهد في المجتمعات التي نالت الانفصال عن الغيب، ومكنت لنفسها الحرية الكلية أشكالا من الأسر تفككت فيها العلاقات الإنســـانية، وزال فيها تصور الصلة الأخلاقية الجامعة بين المرأة والرجل والأبناء، لتحل محلها أســـرة يتنافر فيها المرأة والرجل، ويتعاملان معاملة الغرباء، وأطفال هم أقرب لأن يكونوا لعبا بين أيديهما.

5-2 التلقيح الاصطناعي والطفل اللعبة:

قد تكون التقنيات الحديثة في مادة الإنجاب محمودة لذاتها، بما أنها تفـــك ضـــيق الإنسان فيما هو لازم عن حاجته للتطبيب، لكنها تحولت إلى وسيلة للعب بالنســـل، عندما انضمت إليها الشهوة محركة لتوجهاتها، واقعة على مفهوم التصرف المصـــلحي القائم على تلبية الرغبات، ذلك ما أدى إلى نتائج مناقضة للغاية التي سطرت لأجلها.

ولأجل تكميل حال الاستقلالية التي تميزت بها المرأة في المجتمـــع الغربـــــي، تحول التلقيح الاصطناعي إلى آلية تعمق الانفصال في المجتمع مابعـــد حـــداثي، إذ وبفضل بنوك النطاف تتمكن المرأة من تلقيح نفسها، وإنجاب أطفال بدون نسب، وتربيتهم تربية غير مؤسسة على الاعتراف الأبوي، بما أنها تربيهم بمفردها تربيـــة الامتلاك، لاعبة بمصيرهم كما يلعب الطفل بلعبته.

5-3 الفصل بين العلاقات الاجتماعية والعلاقات البيولوجية:

لم يعد يعني المجتمع الجديد، التلازم بين الوضع الاجتماعي والبيولـــوجي، إذ استحدثت التقنيات الحيوية في مادة الإنجاب آليات التلقيح الاصـــطناعي، الـــذي يعمل بالأصل الأول للإنسان وهي مياهه من نطاف وبويضات، والتي يتم تسويقها كما تسوق السلع، مما فرض علاقات اجتماعية جديدة غريبة غرابة هذه الســـلعة الطارئة على مسار السوق الإنسانية.

ولأن المرأة استكملت حريتها، بما أنها سيطرت على عملية الإنجاب، بواسطة وسائل منع الحمل، وقد مكن لقاء الحرية الجنسية مع هذه الوسائل، من انفصامها كليا عن الغايات التي تؤهل المرأة لتكون أمًا، فإن اتفاق الحرية الجنسية ووسائل منع الحمل، جعل حد الانفصال بين المرأة والرجل حدا كبيرا وواسعا، فتضع المرأة من ثم خططها الزوجية في الإنجاب من عدمه، وقد تجهض إن أرادت، بل قد تتخذ الخليل تلو الآخر، مما أدى إلى فقدان الثقة في مؤسسة الأسرة، وتحول الآباء إلى اختبار ADN إثباتا للبنوة، وهنا زالت المروءة سواء عند المرأة أو الرجل.

بفعل التطور الضخم للتقنيات الحيوية، فقد دخلت المرأة في فلسفة جديدة لاستخدام جسدها، منها التلقيح الاصطناعي من بنوك النطاف، الذي أتم ظاهرة الاستقلال الذاتي، وتحول الأنا إلى ملكية خاصة تعمل فيها الرغبات بالتطويع المستمر، لفرضيات الحرية الشخصية، لتتخلص هذه المرأة من الرجل، وتتحول نحو استكمال أمومتها من دونه، مما يجعل الطفل الناتج عن هذه الظاهرة لعبة في يدها، فهي تحرمه من حق الأبوة الذي يعني النسب والتربية واستكمال الصيرورة الاجتماعية، وتعد مثل هذه الأسر الغربية أتعس الأسر، بما أن حالها حال نشاز، ومآلها فساد الأفراد وهم هؤلاء الأطفال الضحايا، الذين فقدوا القرابة الاجتماعية، وتحولوا إلى صيغة أخرى للاستعباد، أصبح فيها النسل رهينة النزعة الفردية.

ومن مظاهر التلاعب بالنسل، التركيبة النسبية المتعددة الأبعاد، وهي تركيبة مكنت منها التقنيات الحيوية، أهم مظاهرها الأم الحاضنة، التي تجعل من رحمها مكانا للكراء بصيغته التجارية، ويرجع جيل لوبفتسكي هذه الظاهرة التي تحولت نحو مبادلة الأجساد، إلى تضخم في الفردية التي تعني امتلاك الجسد بوصفه ملكية خاصة، مع موت للواجب اتجاه الذات، ويؤكد ذات الفيلسوف على انسياق التشريعات، نحو تلبية الرغبات وجعلها قوانين تشرعن كل الشهوات داخل فضاء كلي لموت الواجب، وتحول إلى الفردية المفرطة[1].

وعموما تؤلف التقنيات الحيوية الخاصة بالإنجاب، آلية تعمق حالة الفوضى القيمية داخل المجتمع، ذلك أنها وقعت على مجتمع، تمكنت منه الشهوة لتنعقد فيه

---

(1) Gilles Lipovetsky: **Le crépuscule du devoir** -pp 120 -121.

العلاقات على المصالح الذاتية الأشد تركيزا، كما تتركز العلاقات بين الذوات على الحركة العاطفية الغريزية، انقضى فيها الواجب الأخلاقي، وهي عملية تستجيب لإشباع الآني والظرفي، فكانت بمحمل السلوكات الفردية والمجتمعية، رهينة الواقع الذي يحمل بمحمل رموز ثقافية، تغيرت فيها المواقع التي من الواجب أن تميز الأسرة المؤسسة على العلاقات الإنسانية.

6 – مقاصد الأسرة الإنسانية والاعتراف بحق الفطرة:

في زمان التحولات الكبرى التي مر بها العالم وهو يدخل إلى مشروع الحداثة، فقد بدى من غير الممكن العودة إلى القهقرى وتكريس الأنموذج التاريخي الإسلامي الذي ميز العصور التي خلت، فقد دخل المسلمون في فضاء الحداثة بوسائل شتى بدء من الكولونيالية ونهاية بضغوط الاعلام باختلاف وسائله، وهم يواجهون اليوم واقعها، الذي تميز بفرض الأنموذج الغربي، فكيف يمكن التحول إلى حداثة تتمكن من تاريخية الروح العربية الإسلامية، محافظة على مبادئ الدين الكلية، محققة لمناطها داخل الممارسة المجتمعية، هذه المبادئ التي بدت أنها هي عينها حال الفطرة السليمة؟

هي مبادئ تحقق مناطها في الواقع، فارضة نجاعتها وحجيتها لحمل الإنسان من حال البهيمية المسير عبر هوى الغرائز، إلى حال الإنسانية الذي يعني السير عبر عقلانية مسددة بالأخلاقية[1]، والأمر هكذا فإنه من غير الممكن الدخول في تحديث الأسرة، عبر تعميم الخلاصة التاريخية لواقع الحداثة، كما نمى وتطور في الغرب، تعميما ينال من الأسرة في الفضاء التاريخي العربي الإسلامي، ذلك أن نتائج واقع الحداثة الغربية، قد أوصل الأسرة إلى حال التشتت، فقد فيها الأفراد صورتهم الأخلاقية، وأصبح المجتمع مفكك العرى، يرتكز على بمحمل الفردانيات متجاوزا صورة الحضور الأخلاقي الذي يؤدي إلى فعل الغيرية والتضحية.

يجب الاعتراف أن المركزية الغربية لا زالت تجعل من أنموذجها الثقافي المعيار القويم الذي يأخذ الإنسان المعاصر نحو الجليل والجميل، ممتثلا لضروب الحقوق

(1) طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق –مساهمة في نقد الحداثة الغربية – ص 14.

الإنسانية المتنوعة، تبدو معه ثقافة الآخر ثقافة حاملة للقديم البالي وللتقليدي غير الناجع، ولكل ما هو فاقد للصلاحية الراهنة، وتحت إلحاح المقايسة بين الأنا والآخر، بات من الضروري لدى هذه الأنا المنجذبة انجذاب الإمعة والميوعة[1]، اختراق هذا القديم نقدا وتجاوزا ولما لا تفكيكا وهدما.

يحيا المسلم اليوم في فضاء ضاغط، ينسج سلما من المعايير تمتثل لسلطة القوة، قوة تحيل إلى صورة من إعلاء لقيم الآخر التي بدت أنها من الأفضلية، بحيث تتماهى مع التغيير نحو الأفضل والأحسن، زاد في تذكيتها الاستخدام المرهق للإعلام، الذي أصبح اليوم آلية أساسية للتحكم في الآخر وتطويعه، عبر الإنشاء المتميز للصورة الإعلامية التي باتت الخادمة الرئيسة للغاية الإيديولوجية، هي الوسائل التي سار عبرها التدجين المتواصل للقيم داخل الفضاء العربي الإسلامي، فما كان بالأمس، أمرا تنفر منه النفوس وتأباه القلوب، أصبح اليوم مألوفا مطلوبا[2].

ولعل الترديد المتكرر لقضية الأصالة والمعاصرة التي عمرت طويلا هواجس الوعي العربي منذ لقائه بالآخر، وسؤاله التاريخي "لماذا تقدم الغرب وتأخر المسلمون؟" تعني طلب الانفكاك من ربقة هذا القديم، ورميه في مواقع النسيان، والامتثال لراهنية الحضارة الناجحة والناجعة، وهي الحضارة الغربية، وأول مطلب يجب السير لتحقيقه هو تغيير الإنسان، تغييرا يبدأ أولا بفك العرى مع الغيب، وسؤال عن المقتضيات التشريعية سؤال العقلانية المجردة من الأخلاقية[3]، الأمر

---

(1) التعبير لطه عبد الرحمن، أنظر روح الحداثة، ص 158.

(2) فالإعلام يحمل الصورة الأخلاقية للآخر، ويفرضها في فضاءات ثقافية مغايرة بل متنافرة، تفحص مثلا صورة المرأة في الإعلام المنقول عبر شاشات التلفزيون مثلا، هي صورة أخرى، لم يكن المجتمع العربي ليعرفها وهي في عرف هذا المجتمع تشويه للمرأة التي تعرض جسدها دون خجل ولا حياء، ثم أن هذه التحولات التي دخلت على العالم العربي الإسلامي، جعلت الرجل مثلا يمتثل لرغبات زوجته وبنته في الامتثال لضروب الموضة حتى وإن خرجت عن مقاصد الدين، فاصلا بين المعايير الدينية والمعايير الدنيوية، ويجب الإشارة إلى أن الفلاسفة الغربيين قد أثاروا مسألة الخروج عن القيم في المجتمعات الغربية، ومن هؤلاء الفلاسفة جيل لوبوفتسكي الذي انصب على الحداثة البعدية فوجدها مرهقة للقيم أدت إلى الفناء الكلي للحياة الإنسانية التي تحمل المعنى.

(3) طه عبد الرحمن: **سؤال الأخلاق -مساهمة في نقد الحداثة الغربية-** ص 13.

الذي أحال إلى مسائل نقد التراث وتاريخية النص.... الخ، دون اعتبار القراءة التاريخية النقدية لكل مرجعية معتبرة في هذا النقد، والتي هي خلاصة للصيرورة النقدية للعقل الغربي، تصحيحا لذاته، إذ هي خلاصة تؤكد الاختلاف الأركيولوجي بين الذات العربية الإسلامية، والنمو المطرد لنقد المقدس لدى الآخر، الذي سار في تاريخ الحدث الكنسي، حيث الإكليروس يتحدث باسم الرب، وتتماهى القدسية بين العرش الإلهي وعرش البابا، تاريخ آخر وعقيدة تؤله الإنسان، فأية صلة تجمعها مع العقيدة الإسلامية؟ فعبر هذا التاريخ دخل الإنسان في درب تجاوز المقدس، وتحصيل الاستقلال عن الغيب، هنا بدأت المشروعية الإنسانية، وبدأ تأسيس تاريخ التحرر من العقيدة، هنا سار الإنسان ليشرع لنفسه دون سؤال المرجعية الروحانية.

إن تحقيق مناط أنموذج الأسرة المابعد حداثية وما حصلته من فوضى المواقع البشرية، ليعد حجة قاطعة على نجاعة الشريعة الإسلامية، بل دليل اعجازها، يدافع عنها في زمان الإقصاء والحرب التي توجهه في عصر إمبراطورية العولمة، فمقاربة النتائج المدمرة التي حصلتها الأسرة الغربية، يعيد إلى الأذهان قيمة التشريع الإسلامي في محافظته على الإنسان فردا وجماعة، بما أنه يمكن من مجموع القيم الأخلاقية التي تحافظ على الإنسانية وتدرأ عنها حال البهيمية.

إن الأسرة المابعد حداثية تمثل انفصالا كليا عن القيم الأخلاقية المتصلة بالفطرة السليمة، ومن ثم هي شكل من الأسر تجاوز الغايات التي أنيطت بالأسرة الإنسانية، ذلك أن ((الأسرة هي المحل الذي يتعلق فيها الإنسان بغيره تعلق نسب ويتخلق فيها بحسب هذا التعلق))[1]، وإذا تحولت عن مثل هذه العلاقات، فإنها لن تنال الغايات التي من الواجب أن تحدث من وجود الأسرة، داخل كل مجتمع إنساني، بوصفها المحضن البيولوجي الممكن للمحضن الأخلاقي لكل أسرة إنسانية.

لا تقتصر الشريعة الإسلامية على الدعوى الروحانية والتوجيه الأخلاقي، بغية الحفاظ على النسيج الاجتماعي، بل تحكمه بضوابط خارجية الزامية تنظم العلاقات الإنسانية داخل المجتمع وتجعلها مؤسسة على المشروعية، الأمر الذي

---

(1) طه عبد الرحمن: روح الحداثة، ص 99.

جعل المجتمعات الإسلامية وقد طال عليها الدهر وتعرضت لصور التدجين خاصة في زمان الكولونيالية وما بعدها تحافظ على نسيجها الاجتماعي -ولو نسبيا- حتى في زمن القرية الواحدة أو العولمة الثقافية.

يمكن الوقوف على نجاعة التشريع الإسلامي في تنظيم الأسرة، وتأسيس البنية الإنسانية لهذه الأسرة بوصفها شكل مميز للوجود الاجتماعي الإنساني، في فحص الأشكال الجديدة للأسرة بوصفها خلاصة للمتغيرات الغربية الحديثة ثم ما بعد الحديثة، إذ تحقيق مناط هذه الأسر يعد استدلالا واقعا على صيغة مغايرة للعلاقات الإنسانية داخل الأسر، إذ يبدو أنها مقوضة لها وقياسها يشير إلى أنها لا تعلو عن حال تجمع بهيمي، خرج عن القيم والغايات التي تلزم حتما عن كل أسرة إنسانية.

وعموما يقتضي الاجتهاد الفاعل إعادة الإحاطة بفقه الأسرة، في زمان التطورات الإنسانية التي ميزت العصور الحديثة ومابعدها، ذلك أن منطق الكونية، والعولمة يسير بتوأدة نحو إزاحة القيم الخاصة، وفتح المجال للمتغيرات التاريخية الغربية بوصفها الأنموذج المأمول، ولأن المسلمين قد انسحبوا من التاريخ ومكنوا للآخر مواقع القرار الخاص بمصيرهم الحيوي، فإن التشريعات الخاصة بالأسرة تتسرب تدريجيا عبر برلمانات غير شرعية تحكم الدول، لتفرض واقع مغاير تماما للروح الإسلامية، يوشك أن يزلزل أفق الأسرة، زلزالا يقضي على الماهية المميزة، تفنى معه المكتسبات التاريخية اللاشعورية التي مارسها التشريع الإسلامي عبر الزمان الممتد.

خاتمة:
الفقيه والأخلاقي

ما هي وظيفة الفقه في زمان انتصار العلم، وامتلاك التقنية للوجود الإنساني؟ كيف يتمكن الفقه من الإحاطة بالواقع، وقد تجاوزته المعرفة العقليـــة والعلميـــة، وانكفأ على المعرفة الكلاسيكية، المرتهنة بآليات العقل الذي فكر في تجربة تاريخيـــة مضت وانتهت؟ ما السبيل إلى تجديد الفقه، وجعله من ثم قادرا علـــى الإحاطـــة بالتجربة الإنسانية في إطارها الإسلامي؟

إن ضعف القوة المعرفية التي ينبني عليها الفقه، تجلـــت مباشـــرة في وضـــع خاص يحياه المسلمون وقد تميز بفوضى عارمة تقوض وجودهم الحيوي، وتأسرهم داخل قضايا زائفة، يلوكونها ويكررونها ولا يملون مـــن قبيـــل الإســـلام الســـني والإسلام الشيعي، وافتعال النزاع بين المذاهب الفقهية كالحنبلية والمالكية، وتبريـــر العنف إذا كان الأمر بصدد التغيير السياسي والمجتمعي، بينما يؤدي العقل العلمـــي المستطلع إلى مزيد من المكتسبات على صعيد المعرفة الناجعـــة، ثم علـــى صـــعيد المكتسبات الواقعية، ويعمل على تنظيم عادل ومحكم للمجتمع، ممدا الفرد بـــأدق الحقوق.

ولأن الغرب أدرك قيمة المعرفتين العقلية والعلمية في السيطرة على الآخـــر، فقد باتت منظومة الفقه الإسلامية منذ بداية الكولونيالية إلى صـــعود إمبراطوريـــة العولمة، موضوعا للدراسات الإنسانية في مراكز البحث، وهذا انشاء لأنموذج مـــن الفكر الديني السلبـــي، المناقض للحقيقة الإسلامية الناهضة إلى الفعل الداعيـــة إلى الفكر المنفتح على الممكنات، وهو الفكر الغريب الذي يعم حياة المسلمين اليـــوم ويقسمهم إربا إربا، ويجذر الانقسامات القديمة مذكيا لنعرة الحرب، بـــل ويقـــدم

الإسلام على أنه دينا للقتل وليس دينا للحياة، وهو الدين الذي أمر نبيه أن يجادل المشركين وأهل الكتاب بالتي هي أحسن.

قديما عَرَّضَ أبو حامد الغزالي منظومة الفقه في زمانه للنقد، متابعا لتحوله إلى المنظومة وظيفية تذر على صاحبها مكتسبات السلطة والمال والجاه، وبالنسبة لحجة الإسلام قد خرج الفقه في زمانه عن الوظيفة التي أنيط بها في دعوة الرسول عليه الصلاة والسلام معاذ بن جبل إلى ضرورة الاجتهاد إذا غاب النص، إذ تنازل الفقه سيرا مع تراكم العصور الإسلامية عن كنهه الأصل، وهو اداءه المهمة الأخلاقية، بما أنه التحق بعلم الدنيا، والتحق الفقهاء بعلماء الدنيا[1]، وكرسوا منطق السلطة فاحتوتهم السلطة السياسية، وتلك معضلة خطيرة، فقد ارتبط الإكليروس قديما بالسلطة السياسية، فكانت خلاصة هذا الارتباط، زوال الدين من الحياة تعسيرا، وغلقا لمنافذ الجدل الحسن فما دعوة إصلاح العقيدة المسيحية في عصر النهضة، إلا دعوة إلى اقتلاعها من يد الإكليروس وتحويلها إلى الضمير الإنساني، وهو ما بدى راجحا في إنشاء الخطاب العلماني الذي عم الآفاق، بغية تحرير الضمير الإنساني من قهر المؤسسة الدينية، وعموما يكون فساد السلطة الدينية سببا مباشرا لفساد صلة الناس بالدين، وتحولهم عن التجربة الروحانية الموجهة لعمق النفس الإنسانية.

قديما قسم الشاطبي المقاصد إلى مقاصد الشارع ومقاصد المكلف، وهو تقسيم جديد لم يعمل عليه علماء المقاصد قبل الشاطبي، لنركز على مقاصد المكلف، بمعنى نية الفاعل وهو الإنسان، متى تؤدي مقاصد الشارع ومتى تقوضها؟ تلك إشكالية عميقة داخل فقه المقاصد، تبدي جليا إدراك الفقيه الغرناطي خطورة الانقسام الذي يحدث بين المقصدين، ومن ثم يجر هذا تقويضا على الحياة التي ستنقسم حتما إلى دنيا وآخرة كل له معاييره، بل قد نحتال في الدنيا كسبا للآخرة، وهو ما يجر خراب الدين، ويبدو أن الفقيه الغرناطي أراد وصل الأخلاق بالفقه عبر مفهوم المقصد، وقد أدرك فساد الفقه والفقهاء في عصره، فأراد أن يعيد اللحمة بين الفقه والأخلاق ليكون الفقيه أخلاقيا بامتياز.

---

(1) الغزالي: **إحياء علوم الدين**، ج1، ص 23.

يرتبط الفقه بالأخلاق ارتباط التداخل، والحق أن الانفصال الحادث بينهما، هو الذي جعل الفقه يعمل بعيدا عن أداء مهمته الأصلية، وهي الصلاح وإصلاح السلوك، ومن ثم أصبح من مظاهر التكملة داخل الأنظمة التي توالت على أرض الإسلام، إلى حين حلول الدولة الوطنية ما بعد الكولونيالية، التي سارعت إلى استخدامه في سبيل مزيد من السلطة والسيطرة، بإنشاء للمؤسسة الدينية المتحكمة، وهي وزارة الشؤون الدينية، فجر ذلك التحكم السياسي، في روح الإسلام الذي ينفر من المأسسة، وعليه دخلت الخطابات السياسية المتتالية في صلب الدين، وقد ارتهنت بنظم سياسية مقلدة من قبيل الاشتراكية واللبرالية، كما سارت في عملية تأويل منظمة للغايات من الدين، فقوضت غاياته وتحكمت في آفاقه، واستكمل الفقيه الدور الذي أداه عندما ارتبطت السلطة العلمية بالسلطة السياسية منذ انقلاب الحكم الإسلامي إلى ملك عضوض، بمعنى تقديم مزيد من الشرعية للنظم الإسلامية المتتالية على أرض الإسلام.

بات لزاما اليوم على العقل الفقهي الإسلامي، إعادة تأسيس منظومته الفقهية، بما يلبي الروح الإنسانية المتطلعة إلى المبادرة الحرة، ويكون لزاما عليه أيضا تجديد مناهج التفكير، في القضايا الإنسانية التي يفكر فيها الفقه، فليس معقولا أن تترك مهمة التوجيه العقلي والسلوكي بيد فقهاء، تنازلوا عن المعرفة العقلية والعلمية، وكرروا ما قاله التاريخ، دون وعي بما توصلت إليه العلوم الإنسانية الناهضة بالإنسان، والتي مكنته في مواطن أخرى من كسر، القيد وتحول نحو الإبداع.

فعلى الفكر الديني الإسلامي اليوم، أن يتخذ مهمة إصلاح منظومة الفقه، وتوسيع طاقة العقل، لكي لا تحصر نفسها في تكرار ما قاله الفقهاء قديما، وعلى الفقيه أن يدخل في معركة اكتساب المعارف العلمية عموما، وأن تكون له دراية عميقة بالعلوم الإنسانية، حتى يتمكن من فك الخناق على العقل الفقهي الذي انحصر في فتوى تركز على الظاهر، وتفتي في المواقع الإنسانية التي تتطلب مجرد حس أخلاقي، ليزيد في التأويل ويؤجج نار الاختلاف، الذي قاد إلى التشتت والعنف.

يؤدي الفقه داخل الثقافة الإسلامية مهام الأخلاق، فهو يركز طاقته في تخريج الغاية من الفعل، بما له من سلطة التوجيه للسلوك، مؤديا لمهمة حـــل المعضـــلات البشرية التي تواجه المسلم، وقد ارتكز على مرجعية قيميـــة إســـلامية، غـــير أن اختلاف المذاهب، وتشتت العقل الإسلامي اليوم في دروب الاختيارات المذهبية، قد أحدث تخلخلا في قدرة الفقه على الإحاطة بـــالواقع الإســـلامي، ليحـــدث الاختلاف بين الناس، ليس اختلاف الرحمة، بل ذلك الذي يجـــر خلفـــه عـــدم التسامح، وانقسام الدين إلى شيع، قيام الفئات الإنسانية بعضها ضد بعض.

أمام التطور الخارق لحقل التقنيات الحيوية التي تنصب على الإنسان تطبيقـــا، يجب على الفكر الإسلامي أن يتسع لمزيد من المكتسبات العقلية، ليخرج قضـــاياه من مجرد التخريج الفقهي القائم على آليات العقل الكلاسيكي، إلى مجال الحـــوار العقلاني المقنع، صحيح أن الجدل الأخلاقي داخل حقل البيوإتيقـــا هـــو جـــدل علماني، يرفض رفضا كليا الوصاية الدينية، ويحصر عمله في مجرد النقاش المفهومي المحض[1]، إلا أن تحول الفقه إلى منظومة قوية بالمرجعية المعرفية والعلمية سيزيد في إثراء الموقف الإسلامي، ليمكن له القدرة على التفكير في قضايا الإنسان المعاصر، وقد ارتبط بالتقنية ارتباط الحتمية.

ليس من المعقول أن يدنم العقل المسلم استقالته، أمام الرهانات الخطيرة الـــتي تفرضها البيوتكنولوجيا اليوم على حياة المسلم، خاصة أنها تتأسس علـــى فكـــر علماني، وفلسفة متحللة من القيم، فعلى العقل الإسلامي اليوم أن ينشـــأ فكـــرا أخلاقيا قادرا، على الحجاج العقلاني لتحصيل الرؤية الواضحة عما لزم من آثـــار على حياة الإنسان المعاصر.

---

(1) Daniel M Weinstock: **Profession Ethicien**, Les Presses de L univrsité de Montréal, 2006, p. 8.

الخاتمة

بات لزاما علينا، ونحن نستشرف هاوية الاندثار، عبر ما تجره حرب العولمة على ذاكرتنا التاريخية ومجالاتنا الحيوية من هدم منظم، أن نعيد فهم معنى الاجتهاد والجهاد فهما يلازم الحياة وينميها، وليس فهما معلنا للعدم، أصبح من الضروري تضمين مفهومي الاجتهاد والجهاد، جوهر التجربة الإنسانية المنفتحة على العالم، والتي تسير نحو اكتساب المزيد من القدرات بواسطة العلم الذي كان محل شهادة الله، مصنفا أهله في مصاف الملائكة إقامة للحق وللعدل، كما انزل أول سورة من سوره آمرا نبيه الأمي بالقراءة التي تعني فتح الكتاب والانطلاق في مسار الاجتهاد والجهاد، مؤكدا على رمزية القلم الذي يراكم المعارف ويفتح الآفاق منشئا للحضارات، وقد انزل هذا الكتاب في جغرافيا تتصارع فيها قبائل تجهل معنى الحضارة والعلم، وتتبارى في التزاحم على الحياة، وهو ما يقف دليلا على الصفة المعجزة لهذا الكتاب، إذ تدلل الحياة المعاصرة تدليلا جازما، على أولية العلم في الحياة الإنسانية، وفي امتلاكه امتلاك للقوة والسلطة.

وهكذا لن يستقيم حضور القرآن مع حضور غربة الجهل، وخواء الروح بقطع الصلة بالعلم وعموم بلوى الأمية ونبذ العلم وأهله، والخلود إلى الأرض تكريسا لمنطق مجرد العيش، وهو حال المسلمين منذ قرون، ففي حين أصبح المجتمع الغربي مجتمعا للمعرفة، مازال المجتمع العربي المسلم يحصي الأمية بنسب مئوية مرتفعة، ويكرس منظومات تربوية ضعيفة، أصبح سلم النجاح فيها مراعيا لمراتب الأضعف، بل غزى منطق الاحتيال في نيل العلم والشهادات العليا، فاختلط العلم بالجهل حتى وصل الحال إلى حد ارتفاع العلم.

من القصور أن يرتهن مفهوم الاجتهاد، بمجرد التكرار غير المجدي للرد المتواصل للفرع نحو الأصل، ولوك الخطاب الأصولي، وقد أفرغ من مضمونه

الحي، فقد مثل هذا الخطاب في زمانه تجربة حية وفاعلة لعقل يجادل داخل التاريخ، منظما أولوياته وأولياته، وهي تجربة الواقع التاريخي الذي مضى وانقضى، بينما لازال العقل المسلم المعاصر يفكر ويحيا به إلى الآن، كلحظة حضور إنساني فاعل في حينه، ويستشرف المستقبل ويفكر فيه، ويسأل عن أحداثه حسبما قنن القدماء.

لقد أضحى مفهوم رد الفرع إلى الأصل كمفهوم خطابي للاجتهاد، مضمون قاصر عن استيعاب نص بالضخامة التي يتميز بها القرآن، وقد جاءت قرون العلم بمدارك تبين قوته الشمولية لمفهوم العالمين، فكيف يحيط مفهوم الاجتهاد بهذا النص، وبابه مغلق بالنظر إلى انسداد أفق أهله الفكري؟ هل هناك مفهوم واحد للاجتهاد، وهو ما قرأه الشافعي قديما وخطه في الرسالة؟ هل يسلك الاجتهاد الفقهي سبيلا واحدا؟ وهو ما دونه الفقهاء ضمن المذاهب الأربعة، كيف نجدد الموقف ونعيد ربط الواقع بالمنظومة القيمية الإسلامية حسبما يستوجبه الحاضر وليس حسبما خطه الماضي؟

لعمري لقد وقع العقل المسلم في التقليد، حتى رتب في مصاف من عبد الآباء وتخلى عن طلب الحقيقة، وغمت عليه بما أنه سد منافذها، وهي التي لا تنال إلا بالتفكير والذكر، وقد ذَكَّرَ القرآن بمثل هذه الحالة الإنسانية مخاطبا أقواما، حاربت الحقيقة لمجرد أن الآباء كانوا عليها عاكفين، وقد ذكر القرآن بمشركي مكة، عندما ثبتوا على عبادة دين الآباء، دون إعمال العقل لبيان حقيقة التنزيل، ألم تقع الأمة الإسلامية اليوم في براثن السير على خطى السلف ليس نيلا لعبرة من معنى تجربة السلف، بل إغلاقا لباب الحقيقة أمام العقل الذي نحن مأمورون بإعماله تفكيرا وتدبرا واعتبارا ثم تفقها.

ومن القصور اعتبار الجهاد حرب على دار الكفر، وقد اعتمد القرآن في السياسة العالمية أخلاقية التعارف، ومكرمة التقوى للشعوب المتعارفة، وما تتضمنه هذه الأخلاق من مفهوم للتسامح والجدل الحسن، كما أقر الاختلاف وجعله من السنن الكونية، فالجهاد تضمين لمفهوم من السعة بما كان، إنه المحاولة الإنسانية الدءوبة لتغيير ذات البين صوب الصلاح، ولذلك يكون اقتصار الجهاد على مجرد فعل الحرب تنقيص من قيمته، إنه تجربة إنسانية تبدأ بالتغير الأكبر، وهو تغيير

النفس، وجهاد الانسداد الذي تؤدي إليه أمراض هذه النفس، وهي أمراض تعني أولا أمراض القلب، بما أنها رديف الأمراض الأخلاقية التي تؤدي إلى الخلود إلى الأرض، هي امراض تفشت وأصبحت متلازمة أساسية لسلوك المسلم في العالم، فلا يمكنه أن يفعل إلا وقد لف حاله بخلق الاحتيال فتقوض الواقع وتهاوى، وتمكنت منه الخيانة بدأ من خيانة النفس إلى خيانة الأمانة.

إن الكون يسير حسبما تقتضيه السنن الكونية، فإذا كان عالم الظواهر الطبيعية يسير حسبما تقتضيه القوانين الطبيعية، فإن السنن الأخلاقية هي التي تحرك الإنسان في بنائه الحضاري، ولا يمكن للتغيير أن يكون تجليا لتجربة الخيانة والاحتيال، وفقدان الثقة بالنفس وبخالقها، وهو ما حدث للعالم الإسلامي، وقد تمكنت منه الكولونيالية بسبب السقطة الأخلاقية التي تعني درأ التفكير في السنن والأخذ بالأسباب الفاعلة، وانكماش على الذات المريضة التي تقرأ الواقع قراءة مشوهة، فعلت فيها سنين الاستعباد الطويل فعلها، حتى أصبحت متحكمة ولا يراها المسلم إلا حقيقة زاعما أنها علامة على النجاة في الدنيا والآخرة.

كيف يمكن أن تنفتح أمام العقل سبل أخرى لاجتهاد فاعل يوسع مدارك الوعي الإسلامي الراهن ويحين تصوراته عن مفهوم الواقع؟ اجتهاد يحرك الانخراط داخل تجربة الفعل، وليس وصفا معياريا لما يجب أن يكون عليه الفعل. إن الوجود الإسلامي اليوم متشظي تشظي تصورات العقائد ومخزونها الممتد في الذاكرة التاريخية، وهي لا تفعل سوى تكرار صورة الحق الواحد؟ وتمني نفسها بالأماني وأولها أمنية النجاة في الآخرة بلفظ مجرد الشهادة[1]، دون أداء مفهوم تغيير الواقع الذي يعني الصلاح، بوصفه مقدمة كبرى، ينطلق منها عمل المسلم في الكون.

كيف يمكن أن تنفتح أمام العقل دروب اجتهاد، اتصالا بالأصل دون المراجعة الدائمة للأحكام المتراكمة مسبقا، والتي تسد أفق التصور وتحول دون التغيير؟ كيف يمكن تخطي الأحكام المسبقة وتجاوز الشحن الأيديولوجي الذي

(1) يعتقد المسلمون وهم جازمون أن النجاة ستكون لهم بمفردهم يوم القيامة بمجرد تلفظهم بالشهادة، ويرون أن ذلك يجعل الأمة مشفوع لها، ثم يعيث هؤلاء فسادا في واقعهم، تناقض غريب لا يستقيم مع منطق القرآن الفاعل التغييري الشاهد على الحق.

تفرضه الذاكرة المتشظية في دروب التأويل والتشبث بقراءة صماء للواقع؟ هي ذاكرة تضخمت سيرا في التاريخ عبر التأويلات البشرية، وقد ارتبطت بتجربة تاريخية ما، فَعِلَ فيها الزمان والمكان دور المؤسس لطاقة الأفكار.

كيف يمكن كسر التكلس التاريخي الذي لف العقل؟ وقد تمكنت منه عقيدة عبادة السلف، دون نيل الحق التأملي في تجربة السلف، والانفتاح على روح الأفق الإنساني الذي يمكن منه النص الأصل، وقد أثار اليوم الجدال والحرب، وتحول عبر قرون الاستعباد الطويلة إلى نص ساكن يحرك الذاكرة نحو المشاجرة والمخاصمة وليس نحو الفعل، أو يؤدي وظيفة دفن الموتى، في حين أن القرآن كتاب حياة، أحالته العزيمة المثبطة إلى كتاب للموتى.

إن الانفتاح على التجربة الأصيلة هو الذي يفتح سبل التغيير، انفتاح لا يعني التشبث بالرموز الثقافية، وتفعيل رأس المال الرمزي للأمة الناجية، سدا لمنافذ التغيير وتكريسا لأيديولوجيا مفهوم الأمة الناجية، التي تعني في الذاكرة الإسلامية أنها خير أمة أخرجت للناس مهما تغير الزمان وتبدل الناس، فذلك خطاب لا يتلاءم مع مسلمي اليوم، بل يتناقض كلية مع حالهم الذي يمثل أسوأ أنموذج أخرج للناس زهاء قرون خلت.

لابد أن نعيد تأسيس العلاقة بالقرآن تأسيسا جديدا، يستلهم قوى العقل والعلم المعاصرين، كما من الواجب إعادة تأويل التاريخ واختزاله في مقدمات طبيعية تلائم الإنسان بوصفه فطرة سليمة، كما علينا أن ننظر إلى الرسالة الخاتمة بوصفها رسالة أخلاق على الإطلاق تجهز الإنسان بالقواعد التي تجعل منه إنسانا جديرا بالإنسانية، خاصة أن نبي هذه الرسالة لم يكن إلا متمما لمكارم الأخلاق وعلى خلق عظيم وقرآنا يمشي على الأرض.

قسنطينة 17 رمضان 2015

فهرس المراجع

أولا: المراجع بالعربية

1. ابن حزم: **الإحكام في أصول الحكم**، دار الآفاق الجديدة، بيروت لبنان، ط 2، 1983.
2. ابن حزم: **التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية**، دار الحياة، بيروت لبنان، د ط، 1959.
3. ابن رشد: **الكشف عن مناهج الأدلة عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط 2، 2002.
4. ابن رشد: **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، دار ابن حزم بيروت لبنان، ط 1، 1999.
5. ابن رشد: **تهافت التهافت**، المكتبة العصرية، بيروت لبنان، د ط، 2005،.
6. ابن عاشور الطاهر: **مقاصد الشريعة الإسلامية**، الشركة التونسية للتوزيع، د ت، د ط.
7. ابن قيم الجوزية: **أعلام الموقعين عن رب العالمين**، دار الجيل، بيروت لبنان، د ط، د ت، ج2.
8. أركون محمد: **العلمنة والدين – الإسلام والمسيحية والغرب** – ترجمة هاشم صالح، دار الساقي بيروت لبنان، ط 3، 1996.
9. أركون محمد: **الفكر الإسلامي – نقد الاجتهاد** – ترجمة هاشم صالح، دار الساقي بيروت لبنان ط6، 2012،.
10. أركون محمد: **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت لبنان، ط 1، 1999.
11. أركون محمد: **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة بيروت لبنان، ط 2001.
12. أركون محمد: **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان ط 3، 1995.
13. أركون محمد: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، الدار البيضاء المغرب، ط 3، 1998.
14. أركون محمد: **تحرير الوعي الإسلامي – نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة** – ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت لبنان، ط 1، 2011.

15. أركون محمد: **قضايا نقد العقل الديني – كيف نفهم الإسلام اليوم** -ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت لبنان، ط4، 2009.
16. أركون محمد: **معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي بيروت لبنان، ط 1، 2001.
17. أركون محمد: **نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط1، 2011، ص 87.
18. أركون محمد: **الإسلام والحداثة**، ترجمة هاشم صالح، دار بدايات، جبلة سوريا، د ط، 2008.
19. إرنست بلوخ: **فلسفة عصر النهضة**، ترجمة أليأس مرقص، دار الحقيقة للطباعة والنشر بيروت لبنان، ط 1، 1998.
20. الأشعري: **الإبانة عن أصول الديانة**، مكتبة دار البيان، بيروت، دمشق، ط 5، 2004.
21. الأصفهاني الراغب: **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، دار الوفاء للطباعة والنشر، مصر، ط 2، 1987.
22. إغلتون تيري: **أوهام مابعد الحداثة**، ترجمة ثائر ديب، دار الحوار للنشر والتوزيع اللاذقية، سوريا، ط 1، 2000.
23. أنجلز فريدريك: **أصل الأسرة والملكية الخاصة للدولة**، ترجمة أديب يوسف شيش، دار التكوين، دمشق.
24. برغسون هنري: **الطاقة الروحية**، ترجمة سامي الدروبي، دار الفكر العربي، ط 1، 1963ذ.
25. بلوخ أرنست: **فلسفة عصر النهضة**، ترجمة إلياس مرقص دار الحقيقة بيروت لبنان، ط 1، 1980.
26. بن نبي مالك: **مذكرات شاهد للقرن**، ترجمة محمد مسقاوي، دار الوعي، الجزائر، ط1، 2013.
27. بوحناش نورة: **مقاصد الشريعة الإسلامية وتأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي**، الدار العربية للعلوم، دار الاختلاف، ط1، 2013.
28. بوعزة الطيب: **الفلسفة اليونانية ماقبل السقراطية 1 – الفلسفة المالطية أو لحظة التأسيس** – مركز النماء للبحوث والدراسات، بيروت لبنان، ط1، 2013.
29. بيكون فرنسيس: **الأورغانون الجديد – إشادات صادقة في تفسير الطبيعة** – ترجمة عادل مصطفى، دار رؤية مصر، ط 1، 2013.
30. الجابري محمد عابد: **وجهة نظر –نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر** – مركز دراسات الوحدة العربية، ط 5، 2015.
31. الجرجاني: **التعريفات**، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، ط2، 1992.
32. الحداد محمد: **البركان الهائل، في آليات الاجتهاد الاصلاحي وحدوده**، نسخة إلكترونية منتدى سور الأزبكية، WWW.BOOKS 4ALL.NET .https//WWW.facebook.com/books 4all.al

33. حميش بنسالم: **التشكلات الأيديولوجية في الإسلام – اجتهادات والتاريخ –** دار المنتخب العربي، بيروت لبنان، ط 1، 1993.
34. دوركايم إميل: **قواعد المنهج في علم الاجتماع**، ترجمة محمود قاسم السيد محمود بدوي، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية، مصر، د ط 1977.
35. ديكارت: **مقالة الطريقة**، ترجمة جميل صليباالمكتبة الشرقية بيروت لبنان، ط2، 1970.
36. راسل برتراند: **المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة**، ترجمة عبد الكريم أحمد، مكتبة أنجلو مصرية، د ط، د ت.
37. رتشارد ليونتين: **حلم الجينوم وأوهام أخرى**، ترجمة أحمد مستجير، فاطمة نصر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، ط 1، 2003.
38. سعيد إدوارد: **الاستشراق**، ترجمة كمال أبوديب، مؤسسة الأبحاث العربية بيروت لبنان، ط 2، 1984.
39. الشاطبي: **الاعتصام**، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط2، 1995، ج 1.
40. الشاطبي: **الموافقات في أصول الشريعة**، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط 3، 2002، ج 1.
41. الشافعي: **الرسالة**، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، ط 1، 1999.
42. طه عبد الرحمن: **سؤال العمل – بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم –**، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، الدار البيضاء المغرب، ط 2، 2012.
43. طه عبد الرحمن: **روح الحداثة – المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، الدار البيضاء المغرب، ط 1، 2006.
44. طه عبد الرحمن: **سؤال الأخلاق – مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية –** المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، الدار البيضاء المغرب، ط 1، 2000،.
45. طه عبد الرحمن: **روح الدين – من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية** – المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، الدار البيضاء المغرب، ط 2، 2012.
46. الطهطاوي: **تخليص الابريز في تلخيص باريز**، موفم للنشر الجزائر، د ط، 1991.
47. عبد المجيد الشرفي: **الإسلام والحداثة**، الدار التونسية للنشر، دط، 1990.
48. عطية جمال الدين: **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي الأردن، دار الفكر بدمشق، ط 1، 2001.
49. الغزالي: **إحياء علوم الدين**، دار الفكر، بيروت لبنان، ط 2، 2003، ج 1.
50. الغزالي: **تهافت الفلاسفة**، المكتبة العصرية، بيروت لبنان، ط 1، 2001 75.
51. الفاسي علال: **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، مكتبة الوحدة العربية، الدار البيضاء المغرب، د ط، د ت.
52. فوكو: **الكلمات والأشياء**، ترجمة مطاع الصفدي وآخرون، مركز الإنماء القومي، بيروت لبنان، د ط، 1999،.

53. كانط: **أسس ميتافيزيقا الأخلاق**، ترجمة فتحي الشنيطي، موفم للنشر الجزائـــر، د ط، 1993.
54. كانط: **ما هي الأنوار**، ترجمة محمد بن جماعة، دار محمد على للنشر، صفاقس، تونس، ط 1 2005.
55. كانط: **نقد العقل المحض**، ترجمة موسى وهبة، مركز الأنماء القومي، بيروت لبنان.
56. ماهر عبد القادر محمد علي: **فلسفة العلوم – المنطق الاستقرائي**-دار النهضة العربيـــة للطباعة والنشر –بيروت لبنان، د ط، 1984، ج 1.
57. مطر أميرة حلمي: **الفلسفة اليونانية تاريخ ومشكلاتها**، دار المعارف، مصر 1988.
58. الملقي هيام: **التجارب الروحية –بين التأصيل الإسلامي والاغتراب الثقـــافي** – دار الفكر المعاصر بيروت لبنان، دار الفكر دمشق سورية، ط1، 2001.
59. نتشه: **جنيالوجيا الأخلاق**، ترجمة محمد ناجي، إفريقيا الشرق الدار البيضاء المغرب، د ط، 2006.
60. نتشه: **هذا الإنسان**، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار التنوير للطباعة والنشر، ط 1، 2005.
61. نتشه: **هكذا تكلم زرادشت**، ترجمة فلكس فارس، دار القلم بيروت لبنان، د ط، د ت.

ثانيا – المراجع بالفرنسية

1. Anne Fagot -Largeault: **Lhomme bio-éthique,** Maloine S.A. Editeur, 1985, p. 16.
2. Anne Fargot - Largeaut: **Embryons,** Cellules **souches et thérapies cellulaires,** Publie dans **Ethique D, Aujourd'hui,** Sous la direction de Monique Canto - Sperber, P U F, Paris 2004.
3. Bergson: **Ecrits et Paroles,** textes rassemblées par Mossé -Bastides, P U F, 1957, T1.
4. Bucaille Maurice: **La Bible, le coran et la science,** Editions Seghers, Paris, 19976,.
5. Daniel M Weinstock: **Profession Ethicien,** Les Presses de L univrsité de Montréal, 2006.
6. Denis Lensel et Jacques Lafond: **La famille.une réalité menacée mais nécessaire,** Economica, 2000.
7. Dominique Lecourt: **A quoi sert donc la philosophie؟- Des Sciences de la nature aux sciences politiques,** 1ére Edition 1993, PUF.
8. Etienne KLEIN: **Discours sur L'origine de L'univers,** Flammarion 2010, PARIS.
9. Fondation Jérôme Lejeune: **Manuel bioéthique des jeunes,** éditer par Fondation Jérôme Lejeune.

10. Françoise Chandernagor: **La première épouse**, Edition.de Fallois, 1998.
11. Gilbert Hottois et Jean Noël Missa: **Nouvelle Encyclopédie de Bioéthique,** 1ére Edition 2001, Deboeck université Bruxelles.
12. Gilbert Hottois: **De la Renaissance à La Postmodernité** deboeck 3 édition 2007.
13. Gilles Lipovetsky: **L'ère du vide, Essai Sur L individualisme Contemporain**, Folio Essais Gallimard, 1983.
14. Gilles Lipovetsky: **Le crépuscule du Devoir**, Folio Essais Gallimard, 1992 -.
15. Gilles Lipovetsky Elytte Rox: **Le Luxe eternel**, Gallimard, 2003.
16. Gilles Lipovetsky: **Les temps hypermoderne**, Editions; biblio essais, Grasset et Faquelle, 2004.
17. Gilles Lipovetsky: **L'empire de L'éphémère,** Folio essais, Gallimard, 1987.
18. Gilles Lipovetsky: **La troisième femme,** Folio essais, Gallimard, 1997.
19. Gilles Lipovetsky: **Le bonheur paradoxal**, Folio essais, Gallimard, 2006.
20. **Grand Dictionnaire de La philosophie**, Larousse CNRS Editions, 2003, Montréal, Québec, Canada.
21. Hans Jonas: **Principe De Responsabilité Une éthique Pour La Civilisation Technologique** trad. Jean Greisch Flammarion Paris 1995.
22. Jean D ،Ormesson: **C'est une chose étrange a la fin que le monde**, Editions Robert Laffont, S, A, Paris, 2010, P223 .
23. Jean Rawles: **La justice comme équité**, Traduit de l'anglais par Bertrand Guillaume, Edition La découverte, Paris 2003.
24. Lalande: **vocabulaire technique et critique de la Philosophie**, 17 éme édition, 1991, P U F.
25. Michel Métayer: **La philosophie éthique «Enjeux et débat actuels»** éditions du renouveau pédagogique Montréal Canada,.
26. Raymond Boudon: **Déclin de la Morale Déclin des Valeurs,** P U F, 2éme Edition, 2003.
27. Roland Hureaux: **Le temps des derniers hommes**, Hachette-Littérature, 2000.
28. Sigmund Freud: **Cinq leçons sur la psychanalyse**, payot2001.

1-المجلات والدوريات

1. , STVDIA Islamica XIVGP. Maisonneuve larore, Paris, 4eme trimestre, 1961, PP8-38.
2. La recherche Hors Série "**Dieu -La religion et La science**" N0 14, Janvier - Mars, 2004.
3. la revue **conjoncture politique au Québec.**N° 3, Printemps, Editions Albert Saint-Martin Montréal, 1983.

4. in Magasine Littéraire- **Le nihilisme-**, N0 10, octobre -Novembre, 2006.
5. in Magasine Littéraire N0 309.
6. Les dossiers de la recherche - **L héritage Darwin** - novembre 2008, N0 33.
7. مشال فوكو: **كانط والثورة**، منشور ضمن المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، العـــدد 38 39، السنة 21، 2004، 2005.

2-الملتقيات

مؤلف جماعي بإدارة جيروم بيندي، القيم إلى أين؟ ترجمة زهيدة درويش جبور، جان جبور، منظمة اليونسكو دار النهار بيروت لبنان، ط 1، 2004.

3-مواقع إلكترونية

1. **Différences entre la famille traditionnelle et moderne,** http/www.eduka.org/Différences traditionnelle-a05058216.htm.
2. Jacques Marquet: **Evolution et déterminants des modèles familiaux.**
3. Diane Lamoureux et Nicole Morf: **La famille en rénovation: réflexion sur la "nouvelle famille"** 1983 htt:/www.uqa.ca/jmt-sociologie.